Jorge Riechmann

AUTOCONSTRUCCIÓN

La transformación cultural que necesitamos

CATARATA

Jorge Riechmann

AUTOCONSTRUCCIÓN

La transformación cultural que necesitamos

CATARATA

CATARATA

JORGE RIECHMANN

PROFESOR TITULAR DE FILOSOFÍA MORAL EN LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID, ES TRADUCTOR LITERARIO, POETA Y ENSAYISTA. DOS EXTENSOS TRAMOS DE SU POESÍA ESTÁN REUNIDOS EN FUTURALGIA (POESÍA 1979 A 2000, CALAMBUR, 2011) Y ENTRESER (POESÍA 1993 A 2007, MONTE ÁVILA, 2013). OTROS POEMARIOS RECIENTES SON EL COMÚN DE LOS MORTALES (TUSQUETS, 2011) Y POEMAS LISIADOS (LA OVEJA ROJA, 2011). ES AUTOR DE VARIAS DECENAS DE ENSAYOS SOBRE CUESTIONES DE ECOLOGÍA POLÍTICA Y PENSAMIENTO ECOLÓGICO, ENTRE ELLOS, LA HABITACIÓN DE PASCAL, EL SOCIALISMO PUEDE LLEGAR SÓLO EN BICICLETA Y ¡PELIGRO! HOMBRES TRABAJANDO.

Jorge Riechmann

Autoconstrucción

LA TRANSFORMACIÓN CULTURAL QUE NECESITAMOS

CATARATA

DISEÑO DE CUBIERTA: MIGUEL URIARTE

© JORGE RIECHMANN, 2015

© LOS LIBROS DE LA CATARATA, 2015
FUENCARRAL, 70
28004 MADRID
TEL. 91 532 05 04
FAX. 91 532 43 34
WWW.CATARATA.ORG

AUTOCONSTRUCCIÓN.
LA TRANSFORMACIÓN CULTURAL QUE NECESITAMOS

ISBN: ISBN: 978-84-8319-985-5
ISBN DIGITAL: 978-84-9097-357-8
DEPÓSITO LEGAL: M-3.244-2015
IBIC: RNA

ESTE LIBRO HA SIDO EDITADO PARA SER DISTRIBUIDO. LA INTENCIÓN DE LOS EDITORES ES QUE SEA UTILIZADO LO MÁS AMPLIAMENTE POSIBLE, QUE SEAN ADQUIRIDOS ORIGINALES PARA PERMITIR LA EDICIÓN DE OTROS NUEVOS Y QUE, DE REPRODUCIR PARTES, SE HAGA CONSTAR EL TÍTULO Y LA AUTORÍA.

Demasiados activistas, militantes y a la vez pensadores (que desde esa triple condición nos ayudaron a entender el mundo —para transformarlo—, trazando las perspectivas del ecologismo social, el ecosocialismo y el ecofeminismo) nos han dejado demasiado pronto, en estos últimos años: Antonio Estevan, Anna Bosch, Ramón Fernández Durán, Paco Fernández Buey, Miguel Romero “Moro”, Ladislao Martínez… Los tengo muy presentes, a la hora de intentar pensar los aspectos de nuestro tiempo que se abordarán en las páginas que siguen.

CAPÍTULO 1

La revolución (ecosocialista y ecofeminista) tendríamos que haberla hecho ayer[1]

> La circulación del dinero como capital es […] un fin en sí, pues la valorización del valor existe únicamente en el marco de ese movimiento renovado sin cesar. El movimiento del capital, por ende, es carente de medida[2].
>
> Karl Marx

> La gente vive ahora [después de la Segunda Guerra Mundial] como lo hacía antes, […] y está claro que no han aprendido nada de los horrores que han tenido que superar. Las pequeñas intrigas con las que se complicaban la vida antes vuelven a ocupar la mayor parte de sus pensamientos. Somos una especie muy extraña[3].
>
> Albert Einstein

> El imperativo de crecimiento del capitalismo no tiene nada que ver con filosofías, modelos, paradigmas, éticas o con los números en los que se centran expertos y economistas. Ni se puede "reinventar", como algunos piensan, para que sea algo ecológicamente sensato y socialmente justo. Al contrario, es un sistema económico que tiene fuerzas internas básicas —sobre todo la búsqueda de beneficio y la competencia entre empresas— que operan de tal forma que promueven el crecimiento exponencial provocando simultáneamente enormes efectos negativos tanto sociales como ecológicos. Y cuando el crecimiento en este sistema falla, lo que Herman Daly define como "una economía de crecimiento fallida", las formas más crueles de austeridad prevalecen, dando lugar a condiciones cada vez más desiguales y formas más brutales de explotación tanto de los seres humanos como de la Tierra[4].
>
> Fred Magdoff

> Algunos científicos sugieren hacer planes para adaptarnos a un mundo de 4 °C más cálido. Si bien es prudente, uno se pregunta cuál es la parte de la población que vive ahora que podría adaptarse a un mundo así, y mi opinión es que es solo unos pocos miles de personas que busquen refugio en el Ártico o la Antártida[5].
>
> Ira Leifer

> Creo que la supervivencia humana decente está en juego. Las primeras víctimas son, como siempre, los más débiles y los más vulnerables. Todo eso ha sido evidente incluso en la cumbre mundial sobre el cambio climático que acaba de concluir en Varsovia, con poco resultado. Y hay muchas razones para esperar que esto continúe. Un historiador futuro —si lo hay— observaría el espectáculo actual con asombro. En la iniciativa de tratar de evitar la probable catástrofe están las llamadas "sociedades primitivas": las Primeras Naciones en Canadá, los pueblos indígenas de América del Sur y así sucesivamente en todo el mundo. […] Aquellos que lideran la carrera hacia el precipicio son las sociedades más ricas y poderosas, con ventajas incomparables,

como los EE UU y Canadá. Justo lo contrario de lo que la racionalidad predeciría, aparte de la loca racionalidad de la "democracia capitalista realmente existente"[6].

Noam Chomsky

¡Ay de mí! Yo lo sabía, y mis vecinos también, y cada judío,/todos nosotros, del mayor hasta el más chico, del más viejo al más joven, lo sabíamos,/pero no dejábamos que aflorase a la boca… ¡Sh! Nos cuidábamos de nosotros mismos, lo acallábamos en el pensamiento, lo sofocábamos en el pecho[7].

Itsjok Katzenelson

Digamos la sagrada sílaba que contiene la vida./Digamos no, radical y democráticamente,/empecemos a decir no al tiempo de la muerte,/pongámonos del lado de la apropiación,/la deriva, la constelación, la inversión,/la desmaterialización, la deflación del yo/en la que tal vez aparezca algo realmente interesante.//Imaginémoslo cuanto antes/porque tal vez pronto no quede nadie para imaginar,/para entender este dolor.//Amanecer sin amo, quédate en mi corazón[8].

Antonio Orihuela

INCLUSO PROCESOS COMO LA FOTOSÍNTESIS Y LA POLINIZACIÓN ESTÁN HOY AMENAZADOS

En China, ese paradójico país ultracapitalista gobernado por el Partido Comunista chino, el nivel de contaminación atmosférica en muchas zonas es tal que la falta de luz afecta ya a la fotosíntesis de las plantas, amenazando la producción agrícola. Las noticias que llegan desde Pekín son dantescas:

La grave situación […] provoca la muerte prematura de miles de personas en el país cada año y ha empeorado el número de casos de cáncer de pulmón en la capital, [pero además] tiene otra derivada con potenciales consecuencias catastróficas sobre la agricultura y la alimentación. He Dongxian, profesora en la Universidad de Agricultura de China, en Pekín, asegura que un experimento realizado en la municipalidad durante meses recientes ha mostrado una ralentización drástica del proceso de fotosíntesis, según informa el diario de Hong Kong *South China Morning Post.* En las pruebas, el crecimiento de semillas de pimientos y tomate, que normalmente emplean veinte días en convertirse en plantas de semillero con luz artificial en un laboratorio, tardaron más de dos meses en germinar en una granja-invernadero en uno de los distritos de las afueras de Pekín. He asegura que las membranas y contaminantes que se pegan a la superficie de los invernaderos reducen la cantidad de luz que llega a las plantas a la mitad. […] La investigadora afirma que la mayoría de las plantas que germinaron eran débiles o estaban enfermas, lo cual "reducirá la producción agrícola este año". También advierte que, si la niebla tóxica continúa o se intensifica, la producción de alimentos en China "sufrirá consecuencias devastadoras". […] Algunas empresas están estudiando instalar equipos de iluminación artificial, y muchas granjas han incrementado de forma importante el uso de hormonas vegetales para estimular

el crecimiento de las plantas, afirma el periódico[9].

La fotosíntesis es el proceso de base para la vida sobre la Tierra. Su intensa perturbación en regiones planetarias enteras nos indica la gravedad de la interferencia humana que está teniendo lugar en esta fase final del capitalismo a la que los geólogos nos proponen desde hace ya un tiempo llamar *Antropoceno*[10]; la mortandad masiva de insectos polinizadores —comenzando por las abejas— apunta en el mismo sentido. Las cuatro quintas partes de los alimentos que cultivamos son polinizados por insectos: pero "todos ellos corren peligro" en el siglo XXI, apunta Marla Spivak, de la Universidad de Minnesota[11].

Para reconstruir la actualidad de hoy podríamos releer ventajosamente algunas páginas de *La situación de la clase obrera en Inglaterra* de Friedrich Engels: aquel reportaje y tratado sociológico de hace casi dos siglos nos situaría en un mundo muy cercano al que describe el artículo del *South China Morning Post* en 2014. El capitalismo en su infancia explotaba a las personas y devastaba la naturaleza; el capitalismo en su senectud explota a las personas y devasta la naturaleza. La diferencia es que ahora, después de dos siglos de industrialización capitalista, es ya el planeta entero el que está sometido a esas dinámicas, y la destrucción se ha acelerado tanto que apenas tenemos ya tiempo para luchar por un cambio de rumbo. Por ejemplo, y para que reparemos en la desmesura de las magnitudes[12]: actualmente se genera en solo un año más "carbono negro" (hollín y partículas sobre todo) por el uso de leña y carbón (en África y Asia, principalmente) del que se produjo en toda la Edad Media[13].

Como se ha indicado, hasta ahora el principal defecto de los modelos de cambio climático ha sido su timidez. La hipótesis del peor escenario posible en el Ártico, con un verano sin hielo en el océano antaño glacial, desastre que en 2008 se veía venir para 2050 en los modelos, en 2013 ya se trasladó a una

fecha tan cercana como 2016 o 2017. En abril de 2014 se extrajo (en el campo ruso de Prirazlomnoye, explotado por Gazprom) el primer barril de petróleo ártico de la historia humana. El Banco Mundial dice que vamos camino de un mundo cuatro grados centígrados más cálido (en el promedio de temperaturas mundiales, con respecto a las temperaturas preindustriales): la Agencia Internacional de la Energía —que no es precisamente un grupo ecologista radical, ya lo saben ustedes— dice que el Banco Mundial está siendo muy optimista, y que en realidad vamos camino de un calentamiento de seis grados en el siglo XXI, "con implicaciones catastróficas para todos nosotros"[14].

En noviembre de 2012, la consultora y empresa de asesoramiento financiero PricewaterhouseCoopers, la mayor de las llamadas *Big Four* ("Cuatro Grandes"), publicó un informe donde se llegaba a la conclusión de que ya era demasiado tarde para mantener el aumento futuro de las temperaturas medias globales por debajo de la línea de seguridad de dos grados centígrados (con respecto a las temperaturas preindustriales). "Ha llegado el momento de prepararse para un mundo más caliente", se afirma en el informe[15]. El viejo Sófocles nos advierte a través de los siglos: "Cuando las horas decisivas han pasado es inútil correr para alcanzarlas". La revolución (ecosocialista y ecofeminista) tendríamos que haberla hecho ayer.

EL SÍNTOMA SE LLAMA CALENTAMIENTO CLIMÁTICO, PERO LA ENFERMEDAD SE LLAMA CAPITALISMO

En diciembre de 2013 se publicó un importantísimo artículo científico, del climatólogo James Hansen y sus colaboradores: "Assessing dangerous climate change"[16]. ¿Qué nos dice este trabajo? Que incluso los daños asociados a un incremento de temperatura promedio de 2 ºC (sobre los niveles preindustriales) son insoportables —y recordemos que se trata del objetivo oficial de las instituciones políticas de nuestro disfuncional mundo

político, y que no se está haciendo nada por acercarnos a ese objetivo insuficiente, antes al contrario: cada vez nos alejamos más de él—.Y que si existe todavía alguna posibilidad de "resolver" el problema climático, consistiría en disminuir las emisiones globales —que ahora siguen creciendo, en la misma senda en que lo han hecho durante los decenios últimos— *a un rapidísimo ritmo del 6% anual, sostenidamente, durante cuatro decenios ¡empezando en 2013!*

De hecho, los cálculos de otros prestigiosos climatólogos, como Kevin Anderson, director adjunto del Centro Tyndall para la Investigación del Cambio Climático en Gran Bretaña, llevan a conclusiones aún más duras: los países ricos (los del anexo I del Protocolo de Kioto) deberíamos reducir nuestras emisiones *entre un 8 y un 10% anual a partir de 2013*[17].

Nada de eso está sucediendo, claro está, ni es verosímil que suceda en los próximos años. Tras el rotundo fracaso de la "cumbre" de Copenhague en 2009 (donde se aspiraba a lograr un acuerdo global de reducción de emisiones de GEI —gases de "efecto invernadero"— que sustituyese al Protocolo de Kioto), todo se jugará en París, en diciembre de 2015 (será la COP 21 del convenio de las Naciones Unidas sobre cambio climático, en la jerga de las negociaciones internacionales). Pero, como puntualiza un experto en energía, "ni el acuerdo de Lima [en diciembre de 2014], ni el que ojalá se alcance en París el año próximo, servirán para asegurar que nos acerquemos siquiera a la limitación de 2 ºC de subida de las temperaturas globales"[18].

Por el contrario, hoy el ritmo de las emisiones mundiales se está acelerando, al mismo tiempo que, en muchos países, los impactos sociales de la crisis económica hacen retroceder todas las cuestiones ecológicas en la lista de prioridades políticas… A pesar de todas las "cumbres del clima", informes del IPCC (Grupo Intergubernamental sobre Calentamiento Climático), promesas de "reducciones voluntarias" de emisiones, mercados

de carbono y demás, la tasa de crecimiento de las emisiones de dióxido de carbono, que en los años sesenta del siglo XX añadía anualmente a la atmósfera 0,7 ppm (partes por millón), se triplicó en los primeros años del siglo XXI —hasta 2,1 ppm cada año— y tiende ahora hacia el récord de 2,9 ppm cada año[19]. Y si esperamos solo hasta 2020 para iniciar el cambio de rumbo, calculan Hansen y sus colaboradores, la reducción anual de las emisiones globales debería ser ¡del 15%! Pura fantasía… (Además habría que reforestar prácticamente todo lo desforestado desde la era preindustrial con el fin de retirar 100 Gt (gigatoneladas) de carbono de la atmósfera y fijarlas en la biosfera.)

Adaptar la economía mundial a los límites biofísicos del planeta (asunto ineludible si la especie humana desea tener un futuro más allá de las crisis del siglo XXI, el Siglo de la Gran Prueba —así suelo llamar al siglo XXI desde hace algún tiempo—)[20] exige una regulación global de esa economía... a la que los poderes capitalistas de este mundo se oponen ferozmente. Pues advierten, por ejemplo, que reducir las emisiones de GEI en las magnitudes y plazos necesarios, no ya para estabilizar el clima del planeta, sino para frenar lo peor del calentamiento (recordemos: reducir al menos un 6% anual durante cuatro decenios, a partir de 2013), no es compatible con mantener la rentabilidad que exigen los capitales privados en el sistema de producción capitalista (y con el crecimiento de la producción y el consumo necesarios para esa rentabilidad)… Climatólogos como Kevin Anderson señalan que ya hemos perdido la oportunidad para realizar cambios graduales[21]:

> Tal vez, durante la Cumbre sobre la Tierra de 1992, o incluso en el cambio de milenio, el nivel de los dos grados centígrados [con respecto a las temperaturas preindustriales] podría haberse logrado a través de significativos *cambios evolutivos* "*en el marco*" *de la hegemonía política y económica existentes*. Pero el cambio climático es un asunto acumulativo. Ahora, en 2013, desde nuestras naciones altamente emisoras (post-) industriales nos enfrentamos a un panorama muy diferente. Nuestro constante y colectivo despilfarro de carbono ha desperdiciado toda oportunidad de un "cambio evolutivo"

realista para alcanzar nuestro anterior (y más amplio) objetivo de los dos grados. Hoy, después de dos décadas de promesas y mentiras, lo que queda del objetivo de los dos grados exige un *cambio revolucionario* "*de*" *la hegemonía política y económica*[22] [los entrecomillados son del propio Anderson].

Pero ¿resulta verosímil que tengan lugar los enormes cambios de consciencia y esfuerzos de acción colectiva, de signo ecosocialista y ecofeminista, en los reducidísimos plazos de que aún quizá dispongamos? La respuesta breve a la pregunta sobre si aún se puede "salvar el mundo", sobre si todavía es posible evitar lo peor y lograr sociedades industriales más o menos sustentables, debería ser: técnicamente aún es posible, políticamente todo indica que no —salvo que sucedan milagros—. Hansen y los demás autores del estudio aquí reseñado señalan la necesidad de un "cambio extraordinario en los sistemas de energía y en la cooperación internacional". Abogan por un impuesto mundial al carbono, creciente en el tiempo, ¡y por el despliegue masivo de la energía nuclear de tercera y cuarta generación! (También eso sería un milagro, aunque altamente indeseable en mi opinión.)[23] Si uno se mantiene dentro del marco capitalista, razona Daniel Tanuro, un investigador ecosocialista belga sobre cambio climático de quien me siento muy cercano, en el siglo XXI se verá obligado a elegir entre "alternativas infernales": terminará abogando por la energía nuclear o la geoingeniería para tratar de contener el calentamiento climático…[24]

UN MUNDO MALTHUSIANO… A CAUSA DEL CRECIMIENTO CAPITALISTA

Junto a ese factor crítico del calentamiento climático, y desde mucho antes —ya desde el decenio de 2020, en realidad ya desde hoy mismo—, crecientes problemas para el abastecimiento de recursos básicos dentro del modo de producción actual (comenzando por el más básico de todos, el petróleo) harán crujir a nuestras sociedades por los cuatro costados, multiplicando las

tensiones políticas y las ocasiones de conflicto militar[25]. Estamos ya, en efecto, y pese a las disparatadas ilusiones en que nos mecen los poderes dominantes, en lo que cabe llamar un mundo malthusiano (por la creciente escasez de recursos)[26]. Otra manera de decir lo mismo sería hablar del siglo XXI como "Era de los Límites"[27].

Hoy va llegando a un público más amplio el drama que puede venir de la mano del *peak oil* (cénit del petróleo, final de la era del petróleo barato), pero nuestro choque contra los límites biofísicos es multidimensional: un poco más adelante están el "pico del gas natural" y el "pico del carbón". El cénit del petróleo ya comenzó en 2005, cuando se alcanzó el techo de extracción del crudo convencional de mejor calidad (según ha reconocido después incluso un organismo tan entregado al productivismo como la Agencia Internacional de la Energía). Al cénit de todas las clases de petróleo se llegará quizá tan pronto como en 2015. El cénit del gas natural y el uranio puede alcanzarse antes de 2020, y el del carbón, hacia 2020. Resulta incluso posible que el cénit conjunto de las energías no renovables (que hoy proporcionan las nueve décimas partes de la energía primaria que estamos usando) sea alcanzado en 2018[28].

De hecho hacemos frente a perspectivas de escasez y "picos" en un montón de materiales básicos para la configuración actual de la industria y la economía. La maquinaria de crecimiento económico en funcionamiento, impulsada por los resortes de la acumulación ampliada de capital, no solamente sobreconsume petróleo: *sobreconsume prácticamente todos los recursos naturales y servicios ambientales*, desde las pesquerías a los bosques, desde el agua dulce a los minerales más abundantes, como el hierro o la bauxita. "Estamos consumiendo el planeta como si no hubiera un mañana."[29] Lo peliagudo de la situación se advierte si pensamos que incluso un material tan superabundante como la arena ¡se va convirtiendo ya en

escaso, a comienzos del siglo XXI![30]

En efecto, vivimos en *una civilización minera que en un lapso de tiempo brevísimo en términos históricos está acabando con los tesoros del subsuelo*: la energía fósil altamente concentrada y los depósitos de minerales de mayor concentración y mejor composición. El catedrático de termodinámica Antonio Valero (Universidad de Zaragoza y CIRCE) señala que entre el 8 y el 12% de la energía primaria mundial se emplea ya actualmente en la extracción de minerales; y este porcentaje sigue subiendo constantemente, a medida que las mejores minas están ya explotadas. En los escenarios BAU (*Business as usual*, prolongar las tendencias existentes) este porcentaje podría duplicarse en los siguientes 25 años… Antonio y Alicia Valero, a partir de conceptos termodinámicos básicos como la *exergía*[31] y los mejores datos geológico-mineros de que disponemos (como los de la agencia estadounidense USGS, entre otras), han calculado los costes (exergéticos) de reposición de los 51 principales minerales no energéticos a lo largo del siglo XX, así como el grado de agotamiento de estos minerales. La conclusión general es que *solo en un siglo, las sociedades industriales han degradado un 26% de las reservas de base de minerales no energéticos,* con la tendencia exponencial ya apuntada[32]. Y solo en un siglo se ha agotado el 45% de las reservas minerales de un país como España[33]. Han calculado también que el "pico" mundial de extracción de metales básicos como el hierro se alcanzará en 2068; el aluminio, en 2057; y el del cobre, nada menos que en 2024.

Un estudio del MIT en 2012 advertía que el suministro mundial de neodimio —un elemento usado en los imanes permanentes de los aerogeneradores— y de disprosio —usado en los vehículos eléctricos— podría escasear próximamente, a medida que se dispara la demanda de tecnologías limpias[34]. Todavía más inquietante es saber que el "pico" de los fosfatos puede hallarse dentro del decenio 2020-2030, cuando uno es

consciente del crucial papel que desempeñan estos minerales en la fabricación de fertilizantes fosforados, imprescindibles dentro del modelo alimentario actual…[35] "Es necesaria una limitación drástica en la extracción de recursos minerales", nos advierten los que saben[36].

TOPES A ESCALA MUNDIAL EN EL USO DE RECURSOS

El informe Desacoplar el uso de recursos naturales y el impacto ambiental del crecimiento económico, publicado en 2011 por el Grupo Internacional de los Recursos (Internacional Resource Panel, grupo organizado por Naciones Unidas), plantea tres escenarios en relación con el uso futuro de recursos naturales de todo tipo. El más importante de los tres, desde el punto de vista de la justicia global e intergeneracional, es el llamado "de fuerte contracción y convergencia". Según este, en 2050 la extracción global de recursos volvería a los niveles de 2000, pero con un reparto igualitario a escala mundial: ello obligaría a los países "desarrollados" o enriquecidos a reducir su consumo per cápita entre un 66 y un 80% (pero también llevaría a los países que en 2000 se clasificaban como "en desarrollo" a reducir sus consumos entre un 10 y un 20%). Este escenario sería, en términos de huella de carbono per cápita, coherente con las medidas que el IPCC recomienda para mantener el incremento global de temperaturas del planeta por debajo de 2 ºC.

En este contexto, una iniciativa importante es la Resource Cap Coalition: una coalición de organizaciones ecologistas y sociales (de la que forma parte, por ejemplo, Ecologistas en Acción en nuestro país) que desde hace años aboga por el establecimiento de topes absolutos individuales a escala mundial en el uso de recursos[37].

LA 'CURVA DE HUBBERT' NO SOLO SE APLICA A LOS COMBUSTIBLES FÓSILES

De hecho, la pauta que describe la explotación del petróleo, tal y como fue descrita por el geólogo Marion King Hubbert hace ya decenios (en los años cincuenta del siglo XX), esa típica curva en forma de campana del *peak oil* apunta hacia un fenómeno más general. Aparecen curvas similares cuando un recurso no renovable, o renovable solo con lentitud, se explota en condiciones de libre mercado. Se ha aplicado el modelo de agotamiento de Hubbert a las capturas pesqueras, por ejemplo[38], o a la caza de ballenas en el siglo XIX[39].

Pensemos en recursos energéticos: tanto si hablamos de petróleo o gas

natural, como de uranio o torio, según escribe el profesor Ugo Bardi, el modelo de Hubbert:

> […] se basa en el concepto de que la producción de energía depende de la cantidad de energía neta del recurso (medida por la Tasa de Retorno Energética, TRE). Cuanto más alta es la TRE más rápido se explota el recurso. Como los mejores recursos (aquellos con más alta TRE) se explotan primero, la TRE decae con el tiempo y eventualmente afecta a nuestra capacidad para extraer más recursos. La producción alcanza un máximo, un pico, y luego decae. El resultado es la típica curva en forma de campana de Hubbert. Si, adicionalmente, el recurso explotado produce una contaminación significativa, el declive será habitualmente más rápido que el crecimiento, por lo que la curva será asimétrica y más abrupta por la derecha (esto es lo que yo he denominado el *efecto Séneca*). La curva es de aplicación general para todos los recursos no renovables, aunque se aplica habitualmente para los combustibles fósiles…[40]

Los fenómenos de *rendimientos decrecientes* en un mundo signado por la entropía imponen límites severos al aprovechamiento del "capital mineral" de la Tierra[41].

Cuando uno se halla en un espacio cerrado, una estrategia de huida hacia delante conduce hacia la autolesión: nos hacemos daño a nosotros mismos (chocando contra las paredes que representan los diferentes límites biofísicos a los que hacemos frente). Esto está sucediendo cuando las sociedades industriales tratan de seguir creciendo en un "mundo lleno"[42].

Jean-Pierre Dupuy nos alerta: tenemos un grave problema psicológico con las catástrofes: estas no son creíbles[43]. Escribía el poeta polaco Stanislaw Jerzy Lec: "Muy pocos preveían en el siglo XIX que después vendría el siglo XX"[44]. Y muy pocos, hoy en el siglo XXI, parecen ver venir el siglo XXI: unos decenios cruciales para el devenir de la especie donde, pase finalmente lo que pase, todo indica que todas las respuestas humanas serán inadecuadas.

¿MÁS ALLÁ DEL PUNTO SIN RETORNO?

En el verano de 1985, cuando preparaba una intervención para un curso sobre

nuevos movimientos sociales que se iba a celebrar en Gijón, Manuel Sacristán anotó: “La complejidad de varias funciones sociales contemporáneas (ciencia, técnica, lucha contra la polución mundial, contra el hambre endémica, contra las enfermedades, contra la reducción del número de especies vegetales aprovechadas para alimentación humana, etc.), así como la complejidad no menor del proyecto de desmantelar la sociedad militarista, es demasiado para los movimientos tal como existen hoy, y tal vez también para todas las clases oprimidas”[45]. Tres decenios después —los tres decenios marcados por la hegemonía del neoliberalismo-neoconservadurismo—, deberíamos constatar: se ha sustanciado esa terrible conjetura.

Historiadores como Ian Morris hablan de los “cinco jinetes del Apocalipsis”[46] que en el pasado, en la historia humana de la *longue durée*, han hecho colapsar a las sociedades: cambios climáticos, hambre, enfermedades infecciosas, grandes migraciones y fracasos del Estado. A eso deberíamos añadir hoy dos nuevos jinetes: la hecatombe de diversidad biológica y la escasez de recursos básicos para las sociedades industriales, comenzando por el petróleo[47]. Los probables colapsos en el Siglo de la Gran Prueba serán previsiblemente azuzados por estos siete jinetes.

Se tradujo y publicó en 2010 un *Manifiesto de economistas aterrados* (Pasos Perdidos, en coedición con Eds. Barataria, Madrid, 2010) que halló enseguida bastantes lectores: segunda edición en 2011. Pero los biólogos, los climatólogos, los oceanógrafos, los edafólogos y muchos otros científicos de las diversas disciplinas que se dedican a auscultar el pulso de esta maltrecha biosfera nuestra llevan decenios aterrados: y básicamente seguimos sin hacerles caso. La mayoría de la gente, sin entender siquiera lo que están diciendo. Ahora quizá estamos más allá del punto sin retorno, en términos ecológico-sociales. No podríamos entonces detener el ecocidio. Y el ecocidio

traería consigo el genocidio: un mundo malthusiano y hobbesiano.

En términos prácticos esto quiere decir: hay una enorme probabilidad de que la mayor parte de la humanidad sea exterminada (por hambre, violencia armada y alguna combinación de los restantes jinetes) antes de que acabe el siglo XXI. La distopía que Susan George esbozó con su *Informe Lugano* se ha ido haciendo más probable en los años transcurridos desde su publicación[48]. Al respecto, nada más adecuado que actualizar la noción del carácter *exterminista* de la civilización capitalista, elaborada por el movimiento pacifista antinuclear de los años ochenta del siglo XX. Y no se puede pensar en ningún buen comienzo tras una catástrofe semejante: como señalaba el historiador y activista británico E. P. Thompson con referencia a una guerra nuclear —y no hay motivos para pensar otra cosa con respecto a un ecocidio más genocidio—, si alguien se salvara iba a estar tan asqueado de sí mismo y de la humanidad que "no volvería a pensar en mucho tiempo en problemas políticos esenciales"[49].

¿GENOCIDIO DE UNA PARTE SUSTANCIAL DE LA POBLACIÓN HUMANA?

Ya oigo crecer el rumor de protesta: catastrofismo, pesimismo, negativismo, profecías apocalípticas… Ay, la cultura dominante se halla a un paso de proponer el encierro de los pesimistas en campos de concentración…[50] Por una parte, va creciendo el conocimiento histórico sobre los colapsos que otras sociedades padecieron en el pasado[51]. En esos colapsos, muchas veces, el 95% de la población pereció: 19 de cada 20 personas[52]. Y ahora la situación es peor: si las sociedades que colapsaron en el pasado lo hicieron básicamente porque explotaron recursos renovables más rápidamente de lo que estos podían reponerse, nosotros estamos desde luego haciendo eso, pero además hemos añadido toda una serie de nuevas desgracias. Como ha

resumido Gail Tverberg, pensando sobre todo en el cénit del petróleo:

1. Estamos vaciando los acuíferos mucho más rápidamente de lo que el agua puede reponerse. En muchos casos, el nivel freático ya se halla muy por debajo de donde se puede llegar con técnicas sencillas (los pozos de nuestros abuelos). Esos acuíferos tardarán miles de años en regenerarse.
2. Estamos agotando los minerales de todo tipo, por lo que ahora necesitamos métodos de alta tecnología para extraer minerales de mena baja. Pero sin el uso de electricidad y combustibles fósiles estos minerales quedarán fuera de nuestro alcance. De hecho, también la mayor parte de los yacimientos subsistentes de combustibles fósiles estarán fuera de nuestro alcance si no cabe recurrir a los métodos de alta tecnología de hoy en día.
3. La mayoría de la población actual (más de la mitad es urbana, no lo olvidemos) no sabe vivir sin combustibles fósiles y electricidad. Si desaparecen estas energías, la mayoría de nosotros no sabemos cómo producir nuestra propia comida, agua, ni satisfacer otras necesidades básicas.
4. La mayoría de nosotros no sería capaz de "dar un paso atrás y hacerlo como antes", con respecto a nuestros actuales puestos de trabajo, si las estructuras del Gobierno y el 95% de la población desaparecieran. Esos puestos de trabajo dependen a menudo de cadenas de suministro globales que se derrumbarían, así como el uso directo de combustibles fósiles y la electricidad.
5. Y, *last but not least,* el mundo está lo bastante interconectado como para que la mayor parte del mismo se vea arrastrado a un colapso mundial (mientras que en el pasado las áreas que no colapsaron continuaron funcionando)[53].

Hace pocos años, las previsiones de las Naciones Unidas vaticinaban una estabilización de la población humana mundial cerca de los 9.000 millones de personas en 2050. Pero Ernest Garcia suele recomendar cautela: para tal estabilización la tasa de fecundidad debería haberse situado ya en la tasa de reemplazo (dos hijos por mujer, o muy poquito más), mientras que en 2011 la tasa de fecundidad se situaba (en el promedio mundial) todavía en 2,5 hijos por mujer. En la primavera de 2013 los demógrafos de las Naciones Unidas alzaron sus previsiones a 10.900 millones en 2100. Y una investigación publicada en 2014 en la revista *Science* por Patrick Gerland —demógrafo de la ONU— y sus colegas concluye que, hacia 2100, las tendencias presentes llevarían a unos 11.000 millones de habitantes (con una horquilla de entre 9.600 y 12.300 millones)[54].

Ahora bien, es muy improbable que tan enorme población humana se alcance jamás: no hay que tomar esa estimación de Gerland y sus colaboradores como una predicción, sino como la constatación de una tendencia. Tendencia que en sí misma es negativa: nuestra demografía, en cuanto especie, parece lejos de estabilizarse por dinámica "interna", léase transición demográfica. Cuando otros investigadores adoptan un marco analítico más coherente con los datos sobre extralimitación (*overshoot*) y límites biofísicos que antes hemos sobrevolado, lo que ven venir es más bien un nada improbable colapso ecológico-social que podría hacerse manifiesto hacia 2030, y que a partir de esas fechas haría disminuir la población mundial en unos 500 millones de personas por decenio[55]. Si no llamamos genocidio a esto, ¿a qué se lo llamaríamos?

El informe del Grupo III del IPCC (hecho público el 13 de abril de 2014 en Berlín), dentro del Quinto Informe de Evaluación de este organismo internacional, acota los incrementos de temperatura esperables a finales del siglo XXI entre 2,5 y 7,8 ºC (respecto a las temperaturas preindustriales, ya

se sabe), con los valores más probables entre 3,7 y 4,8 ºC (con una probabilidad del 95%, precisan los científicos)[56]. Esto tiene una traducción sencilla: vamos a un genocidio preprogramado (aunque previsible y evitable). El cuerpo humano puede adaptarse a un aumento de 4 o 6 °C en la temperatura promedio del planeta, pero los cultivos y los agrosistemas que utilizamos para la producción de alimentos no pueden. En general, no hay adaptación posible a un planeta 4-6 ºC más cálido para una población de 8 o 9.000 millones de personas…[57] Todo indica que nunca llegaremos a ser esos 11.000 millones a donde nos conduciría el BAU.

MALTHUS LLAMA TRES VECES

[…] En dos ocasiones históricas la alerta de Malthus sobre los peligros potenciales que entraban los ritmos diferentes de crecimiento potencial de la población respecto del de los recursos naturales que precisa esta para su sustento, tomaron presencia en el debate público. La primera vez fue en el siglo XIX y la segunda vez a mediados del siglo XX.

En el siglo XIX, el paso a la economía del vapor y el carbón y el desarrollo industrial, pero sobre todo el colonialismo con lo que implicó de saqueo de recursos naturales a escala planetaria por vez primera y los trasvases masivos de población a otros continentes bajo la fórmula de la emigración en masa o la deportación forzosa, permitieron el primer engaño a Malthus. Europa vació sus excedentes, saqueó los recursos de otros continentes o puso las bases para hacerlo y los costes humanos de todo el proceso no fueron tenidos en cuenta, produciéndose una acumulación primaria de capital gigantesca.

En el siglo XX, en la hora de las descolonizaciones a mediados del siglo, el debate malthusiano volvió a surgir. Las antiguas metrópolis veían con inquietud las independencias de los antiguos territorios antes sometidos, el crecimiento de sus poblaciones y el incremento de sus necesidades de consumo de recursos —lo que, unido a su acceso a la soberanía, podía implicar un conflicto global por esos recursos (materias primas, combustibles, alimentos)—. Pero en paralelo a las disputas ideológicas y de bloques que alentaban detrás de estos debates, se estaban produciendo transformaciones muy profundas. El paso masivo al petróleo (transportes, tractores, cosechadoras, distribución), la introducción de la industria petroquímica en la producción agraria (fertilizantes), de las industrias biotecnológicas (semillas, ingeniería genética) y la formación de grandes industrias integradas de alimentación, distribución y producción de alimentos supusieron un incremento gigantesco de los rendimientos agrícolas y alejaron buena parte de los temores. Los nuevos grandes grupos que protagonizaron la “Revolución verde” acabaron por convertirse en actores necoloniales con gran influencia en las nuevas naciones. Las transformaciones surgidas de los avances tecnológicos en la producción de alimentos, en la automatización de las industrias, las deslocalizaciones, el neocolonialismo y la marcha imparable hacia la

> globalización económica, industrial y financiera, supusieron un engaño a Malthus una vez más. Hubo desastres locales inmensos, estados fallidos, zonas grises al margen de los beneficios de los avances y los descubrimientos, pero las poblaciones crecieron en conjunto y el planeta pasó a ser mayoritariamente urbano. El consumo de recursos se disparó y nuevas zonas accedieron a mayores niveles de consumo (clases medias ascendentes en China, Brasil, la India).
>
> En la actualidad la situación de la población mundial y su dependencia de los recursos finitos para mantener su nivel de vida y su crecimiento parecen haber llegado a una nueva encrucijada malthusiana. La principal diferencia radica en que ahora no existe un planeta poco poblado que colonizar y explotar, no son posibles trasvases masivos de población y la disputa por el agua, la tierra cultivable, el petróleo y los minerales estratégicos tienen nuevos y poderosos actores. El problema de la escasez de recursos con los que alimentar el consumo de masas está llevando a un aumento brutal de los costes y a la imposibilidad de mantener un crecimiento continuado. La economía financiera se ha vuelto parasitaria de todo el sistema económico productivo con base real y las contradicciones nacidas de la necesidad de mantener tasas de beneficios crecientes están llevando al sacrificio de las expectativas de vida y trabajo de millones de personas en los países desarrollados, extendiéndose la exclusión social, la precarización y la pobreza. La realidad de la escasez de recursos y el carácter finito de los combustibles que mantienen no ya el sistema productivo, sino el mismo sistema de producción y distribución de alimentos en los propios países centrales permite suponer que la incidencia de conflictos de difícil solución se va a incrementar. Urge una reconducción del sentido de la marcha y el estudio de nuevas direcciones. El fantasma de la amenaza malthusiana, el colapso del sistema por desajustes entre población y recursos, vuelve a surgir, pero esta vez no hay muchas posibilidades de un nuevo engaño.
>
> PEDRO A. GARCÍA BILBAO, OP. CIT., PP. 227-228.

ELECTRICIDAD RENOVABLE EN LA ISLA CANARIA DE EL HIERRO

Pero ¿no podemos confiar en nuestra formidable inventiva técnica, y en el dinamismo de los mercados, para hacer frente a estos ominosos problemas? Por desgracia, todo indica que abandonarnos a lo que suelo llamar tecnolatría y mercadolatría no es precisamente una vía prometedora. No porque las capacidades de innovación técnica de las sociedades actuales no sean formidables —pues en efecto lo son—, sino porque a) en su configuración presente el sistema ciencia-técnica (que en rigor hay que llamar *tecnociencia* desde mediados del siglo XX) está demasiado uncido a los imperativos de la rentabilidad económica privada y la expansión del poder militar; b) el entrelazamiento y el *tempo* de las diferentes crisis (climática, de recursos

naturales, socioeconómica, política, etc.) plantea desafíos inabordables sin cuestionar de raíz los ordenamientos básicos de nuestras sociedades y c) en algunas de sus aristas (pensemos, por ejemplo, en la ingeniería genética aplicada a la alimentación o a la autotransformación del ser humano)[58], y en el impulso de la *hybris* que alimenta, el poderío técnico de las sociedades industriales forma parte del problema, no de su solución.

Quizá un desarrollo sociotécnico reciente —la electrificación de la isla canaria de El Hierro con energías renovables— pueda servirnos como "miniestudio de caso" para juzgar de forma realista las posibilidades de "solución técnica" para los problemas socioecológicos, en los contextos reales donde nos movemos. "El Hierro prescinde del petróleo", nos anuncia Pedro Murillo[59]. El 27 de junio de 2014 se inauguró la central hidroeólica de Gorona del Viento, que permitirá a los 10.000 habitantes de la isla canaria abastecerse parcialmente de electricidad renovable (eólica, para ser más precisos). Cinco aerogeneradores, dos depósitos de agua a diferente altura y un sistema de bombeo conforman lo esencial del dispositivo.

Un motivo de alegría, ¿verdad? ¿Una iniciativa ejemplar? Sí y no. Reparemos en que *el proyecto nació en 1981* y se materializa parcialmente, con gran fanfarria propagandística, 33 años más tarde. Más de tres decenios para hacer a medias lo que hubiera debido desplegarse rápidamente a partir de los años setenta del siglo XX, en paralelo con importantes transformaciones económicas, sociales y culturales… Y, al final, lo que tenemos es un proyecto piloto, uno más.

Cuando lo que hace falta son transformaciones estructurales profundas, casi revolucionarias, guiadas por un proyecto radical de transformación socioeconómica, lo que tenemos son pequeños proyectos piloto… que llegan con retraso y en muchos casos sirven para adormecer o enjalbegar algunas conciencias inquietas, mientras la destrucción causada por el

productivismo/consumismo sigue desplegándose a gran escala. Hoy, todo indica que ya no llegaremos a tiempo para desarrollar el cambio de modelo energético y socioeconómico por el que lleva luchando el movimiento ecologista desde hace medio siglo.

CENTRAL HIDROEÓLICA DE EL HIERRO: UNA VISIÓN CRÍTICA

POR SERGIO GONZÁLEZ Y JUAN LORENZO

Ante la inminente inauguración el próximo día 27 de junio de la Central Hidroeólica de El Hierro, y como ingenieros partícipes tanto en la redacción de su proyecto como en su posterior construcción, entrando a formar parte de la empresa Gorona del Viento El Hierro S. A. entre los años 2008 y 2009, consideramos conveniente el análisis técnico de las manifestaciones que sobre la misma se están vertiendo en diferentes foros públicos y medios de comunicación.

[…] Muchas han sido las frases grandilocuentes que se han escuchado sobre la Central Hidroeólica de El Hierro (CHE) y que, como técnicos partícipes, nos vemos en la obligación de precisar por el poco o nulo rigor de las mismas. Básicamente son cuatro los puntos que queremos tratar:

1. Se afirma: “Con la CHE se habrá conseguido el objetivo de ser 100% renovable”. “Con la CHE conseguiremos el autoabastecimiento energético de la isla.” “La energía eléctrica procederá de fuentes renovables.”

   Ante esta manifestación tan contundente decir que “El Hierro 100% renovable” fue un eslogan utilizado en los orígenes del proyecto para promover una idea diferenciada en un entorno singular con el fin de motivar la conciencia política y lograr la financiación del proyecto, pero que el eslogan, que fue un éxito, nunca podrá ser una realidad técnica factible, al menos, en estos momentos y con la tecnología actualmente existente.

   En la isla se consumen cada año unos 15.150 teps[60] en hidrocarburos (177.000 MWh aprox.), de los cuales el 23% se destina a la generación eléctrica con grupos diésel. La producción eléctrica a partir de las energías renovables es actualmente insignificante, con un 0,8%.

   No hay ningún documento escrito que indique que la producción de la nueva central renovable fuera a sustituir más allá del 70% de la energía eléctrica consumida en la isla. Sin embargo, debido a la estacionalidad del régimen de vientos en la isla, la mejor estimación de producción de la CHE no supera el 55% de la demanda, sin entrar en ninguna otra restricción técnica para garantizar la seguridad del sistema eléctrico insular.

   ¿Qué queremos decir con esto? Que la máxima producción teórica de la CHE sería de unos 24.000 MWh al año, lo que equivaldría al 13,6% del consumo energético de la isla, porcentaje que, con una estimación incluso de 8 MWh adicionales por el coche eléctrico, alcanzaría un tope de un 15,5% de renovables. Nos podemos preguntar qué pasa con el resto. La respuesta es que seguiremos abasteciéndonos de fuentes derivadas del petróleo.
2. Se afirma: “El proyecto es un ejemplo a seguir por su alta innovación tecnológica y

ejemplarizante en el aprovechamiento de energías renovables". Es conveniente indicar que este proyecto ha sido financiado con 35 millones de euros a través de una subvención finalista concedida por el Ministerio de Industria con cargo a los Presupuestos Generales del Estado, formalizándose un Convenio de Colaboración el 20 de marzo de 2007 entre el entonces presidente de Gorona del Viento y del Cabildo Insular de El Hierro, D. Tomás Padrón Hernández, y el entonces director del Instituto para la Diversificación y Ahorro de la Energía (IDAE), D. Enrique Jiménez Larrea, siendo presidente del Gobierno español D. José Luis Rodríguez Zapatero.

En la práctica, este compromiso por la formación en I+D+i (Investigación, Desarrollo e innovación) no ha llegado más allá de la propia que poseen las empresas tecnólogas que han suministrado las diferentes máquinas comerciales a la CHE, la que aportan las empresas que han participado en la redacción del proyecto y su construcción, o aquellas contribuciones previas en fase de anteproyecto, tanto del Instituto Tecnológico de Canarias (ITC) como de la compañía UNELCO-ENDESA.

Pero, aparte de estas menciones y de algunas otras muy puntuales, donde cada uno ya importaba su propio know how, no se conoce el arranque de ningún proyecto de investigación que se esté acometiendo por alguna universidad española o algún instituto tecnológico-científico que compendie y desarrolle el conocimiento de este innovador proyecto que se ha llevado a cabo durante el periodo 2007-2014.

Es más, ¿se ha tratado en algún simposium o congreso alguna conferencia técnica especializada en I+D+i que vaya más allá de temas divulgativos acerca del proyecto y de la construcción de la CHE? ¿Se ha desarrollado algún método o tecnología que pudiera ser considerada como patentable? Mucho nos tememos que no. Ni siquiera se ha podido integrar a los alumnos que estudiaron durante dos años en el ciclo de grado superior de energías renovables y que realizaron las prácticas en Gorona del Viento con perspectivas laborales de futuro.

Hasta la fecha, el I+D+i en este proyecto pionero e innovador y que justificaba, en parte, la partida consignada en los Presupuestos Generales del Estado está, en estos momentos, lejos de esta línea de trabajo de investigación y desarrollo.

3. Se afirma: "La futura explotación de la nueva central no solo permitirá la reducción de emisiones de gases contaminantes, sino que producirá un ahorro económico en el coste global de explotación del sistema eléctrico de El Hierro". Así como la primera parte de esta afirmación sí sería cierta en la medida que haya mayor o menor penetración de las renovables en el sistema eléctrico insular, la segunda parte estaría lejos de ser real. Apoyándonos en los datos tratados en diferentes fuentes públicas podemos exponer lo siguiente: el coste actual (año 2012) del sistema eléctrico de El Hierro sin la CHE es de 13,1 millones de euros, de los que 3,3 son costes fijos de la inversión y 9,8 son costes variables de combustibles. Por tanto, es la central con el coste medio de generación más alto de toda España.

   El coste futuro del sistema eléctrico de El Hierro con la CHE será 14,9 millones de euros, de los cuales 7,8 son para la Diesel y 7,1 para la nueva central si consigue producir el 55% (24.000 MWh) de la energía eléctrica de la isla. Pero si no consigue producir sino el 25 % de la demanda (10.900 MWh, más cercano a la realidad), el coste sería entonces 17,8 millones de euros, de los cuales 10,8 ingresaría la Diesel y 7,0 ingresaría la CHE. (Nótese que a medida que se reduce la

producción de la central hidroeólica aumentan los ingresos de la Diesel, debido al diferencial en los costes variables entre ambas tecnologías.)

Por tanto, el coste global de explotación del sistema eléctrico insular no solo no disminuirá, sino que será mayor, y tanto más al alza si la capacidad de inyectar energía renovable por parte de la CHE disminuyera. El lector no debe confundir el coste de generación con el gasto de su factura eléctrica que seguirá siendo igual, gracias a que el Régimen Económico y Fiscal de Canarias equipara las tarifas en todo el territorio nacional, aunque evidentemente un mayor coste de explotación en territorios de mercado regulado conlleva una subida de las tarifas eléctricas.

4. Se afirma: “La producción con energía renovable procedente de la CHE no depende de Gorona del Viento, sino del operador del sistema (RED ELÉCTRICA DE ESPAÑA SAU), que es quien fija los despachos de producción”. Desde el año 2006, Red Eléctrica de España ejerce funciones de operador del sistema eléctrico canario garantizando su seguridad y continuidad, estableciendo restricciones técnicas, asignando servicios complementarios y gestionando los desvíos.

   Red Eléctrica de España es el árbitro que exige el cumplimiento de las normas que deben seguir los generadores de energía eléctrica. Cada generador cumplirá con los parámetros fijados en los procedimientos técnicos exigidos por ley y de su fiabilidad dependerá que el operador del sistema te asigne un despacho de producción determinado. Si no se fuera capaz de demostrar esa fiabilidad al operador se podría dar lugar a muchas restricciones técnicas y, por tanto, un despacho de producción inferior.

   De esta forma, se puede concluir que dependerá únicamente de la capacidad técnica de Gorona del Viento, y no de terceros, el realizar y confirmar los protocolos exigidos por el operador del sistema, que será el que determine realmente la capacidad de producción y la rentabilidad futura de la CHE. Este es, y no otro, el verdadero reto tecnológico de este proyecto y que todavía queda por cubrir en los próximos meses o años.

   Con esto no queremos rebajar ni un ápice la importancia de este proyecto que, sin duda alguna, la sigue teniendo por todo lo que representa y por los objetivos que busca, que no son otros que cambiar el modelo energético actual favoreciendo la entrada de sistemas de producción de energía eléctrica a partir de fuentes renovables y en pro de un desarrollo más sostenible y responsable con el medio ambiente que nos rodea. […]

SERGIO GONZÁLEZ MARTÍN ES INGENIERO DE CAMINOS, CANALES Y PUERTOS. JEFE DE INFRAESTRUCTURAS DE GORONA DEL VIENTO (2009-2013). JUAN LORENZO FALCÓN DOMÍNGUEZ ES INGENIERO INDUSTRIAL. JEFE DE EXPLOTACIÓN DE GORONA DEL VIENTO (2008-2012). FUENTE DEL ARTÍCULO: HTTP://WWW.SANBORONDON.INFO/CONTENT/VIEW/62214/1/

NO CEJEMOS EN NUESTROS ESFUERZOS

Gorona del Viento es una buena iniciativa (aunque mucho más modesta de lo que la propaganda de los *mass-media* quiere hacer creer) que llega con tres decenios de retraso. Y para proporcionar a largo plazo la base energética de

una sociedad sustentable (en una pequeña isla, en este caso), requeriría un marco político —ecosocialista— y un marco moral —de autocontención— que estamos muy lejos de haber construido. Y que queda muy lejos del "sentido común" que hoy por hoy siguen cultivando las mayorías sociales.

Diagnostica Ernest Garcia, uno de los mejores analistas de la realidad socioecológica de las sociedades industriales: "La mejor información disponible indica que, allá por la mitad del siglo XX, la civilización industrial entró a toda velocidad en una trayectoria de muerte; y que ha seguido hasta un punto en que ningún milagro, ni técnico ni político, podrá alargar sustancialmente su camino"[61]. Y Richard Heinberg aventura que:

> […] la contracción económica es inevitable. Y mientras, los Gobiernos y los Bancos Centrales siguen explotando una burbuja tras otra (incluso más allá de la actual burbuja bursátil/de bienes inmuebles/de fractura hidráulica que se ha configurado para reventar el aumento de los tipos de interés). Lo que realmente importa es cómo se maneja esa contracción. Hay buenos argumentos para afirmar que ya es demasiado tarde para cambiar las tendencias de aumento de la población, consumo y contaminación, lo cual converge todo ahora, y lo mejor que podemos hacer aquellos de nosotros que estamos despiertos y somos conscientes de la realidad biofísica es adaptarnos de forma inteligente a las fases del colapso que ha de producirse, construyendo formas de resistencia en nuestras vidas y creando comunidades resilientes que sean capaces de capear las tormentas que se avecinan (de forma tanto literal como metafórica) con tanto éxito como sea posible. Igualmente, debemos seguir haciendo todo lo posible para contrarrestar estas tendencias, desarrollando una mayor capacidad de supervivencia, y no haciendo un daño aún mayor a las redes ecológicas, de cuya integridad dependen las generaciones futuras. En mi opinión, ambas cosas son correctas[62].

En el gozne entre los siglos V y IV a.C., Sócrates el ateniense fue ejecutado. En el gozne entre los siglos XX y XXI, el movimiento ecologista fue derrotado en sus esfuerzos por proporcionar a la especie humana un futuro en la Tierra. Por favor, que no nos hablen de *positive thinking.*

Y con todo, no cejemos: no depongamos nuestra ética de la resistencia. Pues "las consecuencias del crecimiento en el pasado son inevitables; la

realidad de los límites biofísicos es un hecho. Sin embargo, la realidad del mañana sigue, al menos hasta cierto punto, dependiendo de nosotros"[63]. Si bien, por ejemplo, un futuro de descenso energético parece inevitable, hay muy diferentes maneras de gestionar una menor disponibilidad de energía: y algunas de ellas posibilitarían una vida buena para todos y todas, y otras no. Incluso si colapsan las sociedades industriales, hay formas muy diferentes de hacerlo: y debemos esforzarnos por *fracasar mejor*[64].

'LEAVE THE OIL UNDER THE SOIL'

¿Por qué barruntamos que podemos haber pasado ya el punto sin retorno? Para tener opciones de evitar el calentamiento climático catastrófico (autorreforzado y descontrolado), nos recuerda Daniel Tanuro, habría que dejar bajo tierra las cuatro quintas partes de las reservas existentes de combustibles fósiles[65]… Si quemáramos las reservas conocidas y probadas a día de hoy, se emitirían a la atmósfera 2.860 Gt de dióxido de carbono, lo cual basta por sí solo para producir un aumento de 3 ºC en la temperatura global[66]. ¡Pero las transnacionales petroleras, por el contrario, están dispuestas a extraer hasta la última gota y el último gramo de los hidrocarburos fósiles si ello puede hacerse rentablemente, yendo hasta lo más profundo de los océanos y hasta lo más hondo de la corteza terrestre! En el otoño de 2013, por ejemplo, se nos anunció que ya en la siguiente primavera Repsol quería comenzar con sus prospecciones petrolíferas en las aguas de las islas Canarias, a pesar de la masiva oposición local. El comentario del presidente de la compañía, Antoni Brufau: "El mundo nos mira atónito, a nadie se le ocurriría no hacer este proyecto"[67]. ¡Inimaginable, hacer sencillamente lo que habría que hacer, es decir, dejar ese petróleo tranquilo en el fondo del mar!

Y no se trata solo de las transnacionales occidentales… En su apertura

hacia un “socialismo del siglo XXI”, Venezuela es en cierta forma la vanguardia política del mundo —a la vez que alberga las mayores reservas de petróleo del planeta—[68]. También en Caracas resulta impensable no seguir explotando los combustibles fósiles. El objetivo tercero del Plan de la Patria 2013-2019, con el que ganaron las elecciones Hugo Chávez en 2012 y Nicolás Maduro en 2013, propone “convertir a Venezuela en un país potencia en lo social, lo económico y lo político”, y 3.1 enuncia “consolidar el papel de Venezuela como Potencia Energética Mundial”. Lo cual, desagregado, implica *elevar la extracción petrolera desde los actuales tres millones de barriles diarios a seis millones de barriles*, en pocos años (para así compensar los descensos extractivos que ya está produciendo el *peak oil* en otros lugares). Desde luego, ello se halla en franca contradicción con el objetivo número cinco del mismo Plan de la Patria: “Preservar la vida en el planeta y salvar a la especie humana”.

EL CONSENSO CIENTÍFICO SOBRE EL MANTENIMIENTO DE LOS SISTEMAS VITALES BÁSICOS PARA LA HUMANIDAD EN EL SIGLO XXI

PUNTOS ESENCIALES PARA LOS TOMADORES DE DECISIONES (FRAGMENTO)

La Tierra se está acercando rápidamente a un punto de inflexión [tipping point; también podría traducirse por “punto de vuelco”]. Los impactos humanos están causando alarmantes niveles de daño a nuestro planeta. En cuanto científicos que estudiamos la interacción de la gente con el resto de la biosfera mediante una amplia gama de enfoques, estamos de acuerdo en que la evidencia de que los seres humanos están dañando los sistemas vitales básicos [life-support systems] es abrumadora.

Convenimos además en que, a tenor de la mejor información científica disponible, la calidad de la vida humana va a sufrir una degradación sustancial para el año 2050 si continuamos en nuestro camino actual.

La ciencia demuestra de manera inequívoca los impactos humanos de interés crucial:

• Disrupción del clima: el cambio climático más fuerte y más rápido desde que la especie humana habita este planeta.

• Extinciones: desde que los dinosaurios se extinguieron no habían desaparecido tan rápido tantas especies y poblaciones, tanto en tierra firme como en los océanos.

• Pérdida de diversos ecosistemas en bloque: hemos arado, pavimentado, asfaltado o artificializado de otras formas más del 40% de las tierras libres de hielo, y no hay lugar en la tierra o en el mar libre de nuestras influencias directas o indirectas.

• Contaminación: los contaminantes ambientales en el aire, el agua y la tierra están en niveles récord y siguen aumentando, perjudicando gravemente a las personas y la

vida silvestre de maneras imposibles de prever.

• El crecimiento de la población humana y las pautas de consumo: los 7.000 millones de personas vivas hoy en día es probable que crezcan hasta 9.500 millones en 2050, y las presiones derivadas del elevadísimo consumo material entre la clase media y los ricos pueden intensificarse.

Cuando quienes hoy son niños y niñas lleguen a la mediana edad, es extremadamente probable que los sistemas vitales básicos de la Tierra que sustentan la vida de la Tierra, de importancia crítica para la prosperidad humana y la mera existencia de la especie, se hallarán irremediablemente dañados por la magnitud, el alcance global y la combinación de estos factores antropogénicos de estrés ambiental, a menos que adoptemos medidas concretas e inmediatas para asegurar un futuro sostenible y de calidad.

A. D. BARNOSKY ET AL. (2013): SCIENTIFIC CONSENSUS ON MAINTAINING HUMANITY'S LIFE SUPPORT SYSTEMS IN THE 21ST CENTURY [DISPONIBLE EN HTTP://MAHB.STANFORD.EDU/CONSENSUS-STATEMENT-FROM-GLOBAL-SCIENTISTS/] (TRADUCCIÓN DE JORGE RIECHMANN).

'YASUNIZAR' EL MUNDO: ¿NECESARIO PERO IMPOSIBLE?

Estamos ya casi en las 400 ppm de dióxido de carbono en la atmósfera[69] y, en efecto, sería necesario "yasunizar el mundo"[70] (dejar buena parte del petróleo bajo tierra: *leave the oil under the soil!,* dice la consigna en inglés). Necesario pero imposible: la bomba de relojería sigue marcando su tictac, y nadie parece poder detener el mecanismo infernal… Ni Bolivia, ni Ecuador ni Venezuela van a frenar el extractivismo neodesarrollista: si acaso lo racionalizarán un poco.

Esas reservas de carbón y petróleo que deberíamos dejar bajo tierra (si queremos evitar un calentamiento climático catastrófico, vale decir: rápido, violento y descontrolado) tienen un valor estimado superior a 20 billones de dólares[71]. Los hidrocarburos fósiles están bajo tierra, pero su valor monetario figura en los balances de las empresas privadas más poderosas del planeta, sirve a los Estados como garantía para lograr créditos en los mercados financieros internacionales y se negocia en los mercados de futuros… Podemos dar como casi por cierto que todas las reservas económicamente viables de carbón y otros combustibles fósiles se quemarán en los próximos años, nos dicen los expertos[72]. Y sabemos que eso implica la condena a

muerte de la mayor parte de la población humana en los próximos decenios (quizá, si las cosas van realmente mal, de toda la especie humana).

En los primeros años noventa yo escribía que el cambio climático inducido por el *efecto invernadero* "es verdaderamente uno de esos acontecimientos que los filósofos designan a veces como *epocales*, porque desvelan el carácter y a la vez sellan el destino de una época histórica. […] *Nuestra normalidad es la catástrofe*: las emisiones de 'gases de invernadero' se localizan en el transporte, la industria, la agricultura, la generación de electricidad, el sector residencial y la desforestación. O sea, en casi toda la sociedad y en la mayoría de sus actividades económicas. *Es la totalidad de nuestro modo de producción y consumo lo que lleva a las alteraciones climáticas globales*; y, en consecuencia, ese peligro no puede atajarse sin cuestionar nuestro entero modo de producción y consumo, nuestras prácticas industriales, agrícolas e incluso domésticas. Sin afrontar, en suma, cambios de enorme envergadura"[73]. Pero, lejos de producirse esos cambios sistémicos, la huida hacia delante del capitalismo patriarcal fosilista financiarizado continuó a una velocidad demencial durante los dos decenios siguientes.

Necesitamos "yasunizar" el mundo, decía con buen criterio Joan Martínez Alier. En vez de eso, se "desyasuniza" Yasuní, se da entrada a las compañías petroleras en ese rincón de la Amazonía ecuatoriana que debía ser protegido[74]. Incluso aunque el 93% de la población ecuatoriana apoye la iniciativa de dejar el petróleo bajo tierra: Ecuador no va a ser el tonto útil, ha dicho varias veces el presidente Rafael Correa. Y, en 2014, la Bolivia "pachamámica" de Evo Morales ¡anuncia que quiere dotarse de centrales nucleares![75]

POSIBILIDAD TÉCNICA Y POSIBILIDAD POLÍTICO-SOCIAL

Así que la respuesta breve a la pregunta sobre si aún se puede salvar el

mundo, sobre si todavía es posible lograr la sustentabilidad de las sociedades industriales, debería ser: *técnicamente es posible, políticamente casi todo indica que no* —salvo que sucedan milagros—. Milagros revolucionarios.

Atendamos por un momento más a la cuestión energética —el sistema energético como base de cualquier sistema económico—. Acabamos de fijarnos en los combustibles fósiles: "yasunizar" el mundo es técnicamente viable, pero su improbabilidad política es extrema. Reparemos ahora en las energías renovables, que deberían constituir la base del sistema energético sustentable de recambio. Un importante trabajo de Antonio García-Olivares (investigador del CSIC, científico especializado en simulación matemática y dinámica de sistemas) y colaboradores muestra que se puede concebir un *mix* mundial de fuentes renovables que utilice tecnologías ya probadas y materiales comunes (sorteando los fuertes factores limitantes que encontramos en el plano técnico-material, tales como las reservas mundiales de litio, níquel o neodimio) capaz de generar la energía suficiente para una sociedad industrial sustentable. Pero *ello solo sería posible con una ingente reorientación del esfuerzo inversor* (digámoslo claramente: un esfuerzo incompatible con la organización de las prioridades privadas de inversión bajo el capitalismo), *y se llegaría a una situación de generación estacionaria de energía (básicamente electricidad*), situación incompatible con la continuación del crecimiento socioeconómico exponencial de los últimos decenios[76].

En España, Antonio Turiel (científico titular del CSIC y presidente del Oil Crash Observatory), coautor también del trabajo anterior, calcula que sustituir los aproximadamente 6 exajulios de energía primaria usada anualmente en España por fuentes renovables implicaría instalar un terawatio eléctrico, de modo que *las necesidades de capital de esta transformación se elevarían a 4,12 billones de dólares: tres veces el PIB de España*. Si se adoptase una

“economía de guerra” que permitiese destinar *el 10% del PIB cada año* para sufragar esa transición hacia uno de los rasgos básicos de una sociedad sostenible (un sistema energético sostenible), y suponiendo que el territorio nacional pudiese proporcionar toda esa energía renovable (y sin entrar a considerar los problemas de “cuellos de botella” y otras escaseces, por ejemplo, en materiales raros, que sin duda aparecerían), *se necesitarían 32 años para completar la transformación* (y sin tener en cuenta costes financieros y otros gastos indirectos). El propio Turiel comenta: “Es evidente que, en el marco de un sistema de economía de mercado, el capital privado no acometerá una inversión tan grandiosa y de tan dudosa o nula rentabilidad”[77]. Para convencerse de ello —si es que a alguien le hiciera falta — basta con haber atendido un poco a la sañuda ofensiva política de las grandes compañías eléctricas españolas contra las energías renovables a lo largo de estos años últimos…[78]

Por otra parte, reparemos en lo siguiente: hoy en día, la generación eléctrica con centrales que usan combustibles fósiles (carbón, fuel-oil, gas) solo representan el 17% de las emisiones globales de GEI[79]. Richard Smith tiene razón cuando observa que:

> […] incluso si reemplazásemos de inmediato, en todo el planeta, cada central que genera electricidad a base de combustibles fósiles por fuentes 100% renovables (energía solar, eólica e hidráulica), ello solo reduciría las emisiones globales de GEI un 17% aproximadamente. Lo que significa esto es que, lejos de fantasear con el inicio de un nuevo auge de crecimiento industrial verde […], la única manera de lograr “disminuciones severas e inmediatas” en el uso de combustibles fósiles [para estabilizar el clima del planeta] sería imponer una *contracción de emergencia en los países industrializados*: reducir drásticamente la producción, y en algunos casos cerrar industrias, incluso sectores enteros, a través de toda la economía y a todo lo largo y ancho del planeta […]. Por supuesto, nadie quiere oír hablar de esto porque, dentro del capitalismo, eso significaría inevitablemente bancarrotas masivas, colapso económico global, depresión y desempleo masivo en todo el mundo[80].

Supuesto el capitalismo, así de negras son nuestras perspectivas: las opciones reales son esa "contracción de emergencia" o un colapso socio-ecológico global, pero el capitalismo solo puede funcionar creciendo[81].

DESPUÉS DE LA ENERGÍA, LA AGRICULTURA

Consideremos la agricultura y el sistema agroalimentario, después de haber reflexionado sobre la energía. La agricultura industrial —el sistema de monocultivos, semillas híbridas, fertilizantes de síntesis, agrotóxicos y explotación masiva de los recursos hídricos— que se desarrolló en Estados Unidos desde los decenios de 1920-1930, y a escala planetaria desde los años sesenta del siglo XX, se ha convertido en el sector que impacta con más fuerza sobre la biosfera[82]. Es la principal fuente de emisión de GEI, con las dinámicas de la desforestación, el metano desprendido por los arrozales y el ganado, la fabricación de fertilizantes y la expulsión a la atmósfera de óxido nitroso como subproducto de la sobrefertilización (el óxido nitroso es 300 veces más potente que el dióxido de carbono como GEI). Además, la agricultura industrial ha perturbado dramáticamente los ciclos biogeoquímicos del nitrógeno y el fósforo[83].

¿Qué hacer? Técnicamente cabe ingeniar aún una trayectoria de transición[84], pero ¿resulta plausible sociopolíticamente? Se trataría de lograr un reequilibrio entre zonas del mundo que cultivan con un gran exceso de nitrógeno inorgánico —Estados Unidos, Europa, la India, China— y otros lugares donde pequeñas dosis de fertilizante podrían lograr un gran incremento de la productividad —zonas de África—, vale decir, una suerte de "contracción y convergencia" en lo que a fertilización se refiere; se trataría de difundir masivamente los conocimientos y las prácticas de la agroecología (policultivos, rotaciones, control biológico de plagas, enriquecimiento de los suelos con materia orgánica, etc.); se trataría de transformar las dietas (poco

contenido en carne y pescado, hasta lograr generalizar un semivegetarianismo que fuese sustentable a escala planetaria)[85]; se trataría de reducir las enormes pérdidas de alimento (estimadas en una tercera parte del total de lo que se produce)…

En suma, hace falta una reorientación total del sistema, lo que chocaría contra potentísimas estructuras de intereses creados: el capitalismo agroalimentario y biotecnológico. Necesitamos cambios masivos de las formas de producción y consumo a escala planetaria, y entrando a transformar zonas tan íntimas (y moldeadas culturalmente) como las preferencias alimentarias. Sobre el papel es posible —sobre la pizarra o la pantalla del ordenador, que "lo aguanta todo"—, pero ¿lo es cultural, social, políticamente? Como escribe Joaquim Sempere:

> […] en la transición hacia la sostenibilidad no se puede prometer "prosperidad" (en el sentido convencional) ni a las empresas ni a la población. Aunque se puede prever que algunos sectores económicos se reactivarán (en particular el de energías renovables y de ahorro y eficiencia energética), el crecimiento probablemente ya no será posible, como sostiene un sector creciente de observadores […]. La transición energética necesitaría su propia épica para vencer las inercias y resistencias sociales, así como una "acumulación de conciencia" con escasos precedentes. Más que esta épica, lo previsible es una decadencia material que puede despertar todos los fantasmas de la lucha darwinista de todos contra todos entre poblaciones adictas a una prosperidad consumista —o a una esperanza largamente acariciada de esa prosperidad— cuya posibilidad real se habrá desvanecido[86].

> FALSAS PERCEPCIONES, INERCIAS, INCERTIDUMBRES Y OTROS OBSTÁCULOS COGNITIVOS Y PSICOSOCIALES PARA UNA TRANSICIÓN SUAVE
> POR JOAQUIM SEMPERE
> FALSAS PERCEPCIONES
> 1. El crecimiento exponencial hace que en las fases finales el ritmo de crecimiento se acelere tan abruptamente que cuesta darse cuenta de que los problemas se vuelven más urgentes e inmanejables.
> 2. En los procesos que resultan de la agregación de numerosas acciones individuales, cuesta que cada individuo perciba el resultado agregado de todas esas acciones y comprenda que su acción individual, aunque infinitesimal, contribuye al resultado final. Es la llamada "paradoja del aislamiento" o la "tiranía de las pequeñas decisiones".
> 3. La mitificación del progreso hace pensar que "siempre se halla una solución técnica a cualquier problema", lo que desincentiva la búsqueda de soluciones que no sean

técnicas. La escasez de energía, por poner un caso importante, probablemente no tiene solución técnica, por lo que la solución debe buscarse en la eficiencia y el ahorro, con sus efectos en los hábitos y la organización social.

4. A las falsas percepciones espontáneas hay que añadir la manipulación intencionada de la opinión pública por quienes tienen interés en conservar el modelo sociometabólico vigente y gozan del poder social suficiente (económico, político, mediático) para difundir ideas equivocadas.

5. A menudo se abordan las cuestiones de manera fragmentaria, lo cual no permite una comprensión de situaciones que solo pueden comprenderse si se toman en consideración todas las variables. Esto es particularmente así cuando la acción humana está muy cerca de los límites últimos del planeta Tierra. Por ejemplo, podemos establecer que la quema de biocombustibles no incrementa el efecto invernadero, a diferencia de la quema de combustibles fósiles. Esta es una buena observación. Pero si consideramos la totalidad de las relaciones entre las variables mundiales en presencia (población, tierra cultivable, agua disponible, necesidad de transporte, biodiversidad deseable…), la relación observada entre biocombustibles y efecto invernadero no permite sacar conclusiones sobre el conjunto de problemas: hace falta un enfoque sistémico u holístico. Este enfoque, por ejemplo, nos descubre que hay una competencia potencial entre obtención de energía para vehículos y obtención de alimentos para personas en el uso de las tierras cultivables, y nos permite sacar conclusiones operativas de cara al transporte, la alimentación y otros problemas relacionados. Esto permite afirmar que cerca de los límites últimos del planeta es necesario tomar un punto de vista sistémico u holístico para comprender las dinámicas posibles y para actuar adecuadamente.

Inercias

6. La humanidad ha construido un mundo social de interdependencias tan compacto que cualquier fallo en algún punto del sistema pone en peligro su continuidad y su correcto funcionamiento, lo que Langdon Winner llama “apraxia”. Este mundo es demasiado frágil y se aferra a su autorreproducción indefinida, porque cualquier cambio es muy problemático y costoso. Es un mundo con una fuerte inercia estructural. La escasez de energía —o cualquier otra disfunción— puede hacer que muchos subsistemas colapsen y tenga lugar una regresión civilizatoria. La alternativa es construir espacios de resiliencia, promover experimentos sociales que permitan iniciar el camino hacia sociedades más resistentes a los peligros que nos amenazan, como los “municipios en transición”.

7. A las inercias estructurales se añaden las inercias mentales o psicológicas: cuesta imaginar otras organizaciones de la sociedad y otros estilos de vida. En la perspectiva de la TPC hay una inercia mental importante: la resistencia psicológica a pasar de un mundo de abundancia a uno de escasez, basada en el supuesto de que escasez está siempre vinculada a empeoramiento de las condiciones de vida.

8. La austeridad impuesta por las políticas neoliberales introduce un obstáculo nuevo a la percepción de la necesidad de una TPC. Hay un rechazo muy amplio de las políticas de atonía económica, paro masivo, precarización, disminución del nivel de vida y recortes en los derechos sociales, en particular, el desmantelamiento del Estado de bienestar. La experiencia de esta “austeridad” por parte de millones de personas genera una confusión dañina respecto de otra austeridad, la preconizada por el ecologismo como remedio a la degradación de los ecosistemas y al agotamiento de los recursos naturales a causa del productivismo y el consumismo de las sociedades

industriales. Cuando la huella ecológica de la humanidad supera desde hace más de 25 años la biocapacidad de la Tierra, es imperativo y urgente que los seres humanos se impongan la autocontención para reducir su huella ecológica hasta hacerla sostenible. Para ello, hace falta asumir que la austeridad, la frugalidad, la sobriedad… son algo bueno y deseable, y necesario para la supervivencia civilizada de la especie humana. La experiencia de la austeridad neoliberal no ayuda a asumirlo. Y se suma a la extraordinaria inercia del actual sistema sociometabólico.

INCERTIDUMBRES

9. Algunas de las consideraciones anteriores no señalan perspectivas unívocas y deterministas, sino futuros abiertos. Incluso la austeridad neoliberal, pese a ser factor de confusión, está desencadenando conductas ahorrativas interesantes y educando a mucha gente en estilos de vida más frugales. El desenlace dependerá de quiénes dirigirán los procesos y de qué visiones del mundo prevalecerán. Hay que situar la cuestión, pues, en el marco de una lucha social y cultural. Solo si prevalece la voluntad de imprimir al sistema sociometabólico cambios radicales hacia la sostenibilidad, con la correspondiente revolución cultural de la suficiencia, solo así podrá la TPC abrir el camino a una nueva evolución de la especie humana que preserve los logros valiosos de la civilización. Para ello hace falta también la constitución de fuerzas sociales y políticas favorables a esa evolución. Pero el futuro no está escrito: también puede prevalecer la disgregación, el colapso y el caos civilizatorio.

10. Se ha dicho que civilización está asociada a complejidad, y que complejidad está asociada al control de la energía. Joseph Tainter ofrece interesantes reflexiones al respecto. Pero ahora nos encontramos ante un caso excepcional en la historia humana: el paso a una transición sociometabólica en la que, previsiblemente, se reducirá el consumo de energía en lugar de aumentar, como ha señalado Marina Fischer-Kowalski. Un razonamiento mecanicista puede llevar a anticipar una regresión civilizatoria: a menos energía, menos complejidad y menos civilización. Pero tal vez conviene revisar el concepto de complejidad. Ciertos avances técnicos, sobre todo en comunicaciones, quizás permitan a la vez simplificar el metabolismo físico con el entorno natural —aumentando la resiliencia de la sociedad— sin abandonar la complejidad cultural que hace posible una civilización rica en oportunidades para las personas. Revisar el concepto de complejidad según esta línea ofrece, pues, una interesante tarea teórica.

SÍNTESIS (REALIZADA POR EL PROPIO AUTOR, JOAQUIM SEMPERE) DE LA PONENCIA PRESENTADA EN EL SIMPOSIO INTERNACIONAL “¿MEJOR CON MENOS? DECRECIMIENTO, AUSTERIDAD Y BIENESTAR”, 6, 7 Y 8 DE OCTUBRE DE 2014, FACULTAT DE CIÈNCIES SOCIALS DE LA UNIVERSITAT DE VALÈNCIA.

‘ES MÁS FÁCIL DECIRLO QUE HACERLO’

Daniel Tanuro resume nuestros dilemas. Se mire por donde se mire el asunto, siempre se llega a la misma conclusión: para respetar los imperativos de la estabilización del clima, las enormes inversiones de la transición energética deberían venir de la mano de una importante reducción de la demanda final de energía, sobre todo al comienzo del proceso, y por lo menos en los países

“desarrollados”.

¿Qué reducción? Las Naciones Unidas avanzan la cifra del 50% en Europa y del 75% en Estados Unidos [Naciones Unidas: *Estudio económico y social mundial 2011*]. Es un porcentaje enorme y ahí es donde duele, pues una disminución del consumo de semejante magnitud no parece realizable sin reducir sensiblemente, y durante un periodo prolongado, la producción y el transporte de mercancías… es decir, sin cierto “decrecimiento” (en términos físicos, no en puntos del PIB). Ni que decir tiene que este decrecimiento físico es antagónico con la acumulación capitalista que, por mucho que se mida en términos de valor, es difícilmente concebible sin cierto incremento cuantitativo de materiales transformados y transportados. La “disociación” [o desacoplamiento] entre aumento del PIB y flujo de materiales, en efecto, solo puede ser relativa, lo que significa que en este punto se manifiesta de nuevo la incompatibilidad fundamental entre el productivismo capitalista y los límites del planeta[87].

Tanuro lleva tiempo advirtiendo de que la única “vía creíble” hacia una estabilización del clima es la que pasa por la expropiación de las compañías de energías fósiles y de las finanzas: los “criminales climáticos” justamente denunciados por James Hansen.

Transformar la energía y el crédito en bienes comunes es la condición necesaria para la elaboración de un plan democrático con vistas a producir menos, para cubrir las necesidades, de forma descentralizada y compartiendo más. Este plan debería comportar especialmente la supresión de las patentes en el ámbito de la energía, la lucha contra la obsolescencia programada de los productos, el fin de la primacía del automóvil, una extensión del sector público (particularmente para el aislamiento de los edificios), la reabsorción del paro mediante una reducción generalizada y drástica de la jornada laboral (sin merma del salario), la supresión de las producciones inútiles y nocivas como las armas (con recolocación de los trabajadores), la localización de la producción y la sustitución de la agroindustria globalizada por una agricultura campesina de proximidad. Es más fácil decirlo que hacerlo, pero lo primero que hay que hacer es decirlo[88].

Pero cuando decimos “es más fácil decirlo que hacerlo”, ¿pensamos en serio que todavía es posible hacerlo?[89] Las hoy políticamente insignificantes fuerzas del ecosocialismo y el ecofeminismo deberían ganar mayorías sociales, al menos en los países centrales del actual orden neoimperial, en

tiempo récord —si es que hemos de lograr evitar lo peor—…

Podemos pensarlo desde otra perspectiva. ¿Qué valores y rasgos sociales deberían prevalecer para salir adelante en las dificilísimas situaciones que vamos a encarar en el Siglo de la Gran Prueba? Bueno, se diría que para visibilizarlo ¡basta con invertir los rasgos fácticos de nuestras sociedades capitalistas neoliberales en su configuración actual! En efecto, necesitaríamos: 1) un nivel muy elevado de igualdad social; 2) difundidos y encarnados valores de solidaridad, cooperación y ayuda mutua y 3) estructuras políticas fuertes y legítimas —incluyendo fuerzas policiales y militares identificadas con los intereses populares—. Se diría que eso se parece un poco a algunos aspectos de la Cuba que logró sobrevivir al terrible "Periodo Especial" que siguió al colapso de la URSS y el final de su suministro de petróleo[90], ¡pero supone una suerte de negativo de lo que son hoy nuestras sociedades europeas!

CASI NADIE PARECE DARSE CUENTA DE LA INMINENCIA DE LA AMENAZA

Hoy nadie, ni gobiernos, ni grandes empresas ni formaciones políticas (ni siquiera las de izquierda), parece darse cuenta de la inminencia de la amenaza. Cuando digo inminencia me refiero a lapsos de 15 o 20 años, que son los años que se necesitan para reorganizar la economía de un país, no a lapsos de pocos años. Así, pues, no se toman medidas. Al contrario, se malgastan enormes cantidades de recursos para explotar, por ejemplo, el fracking [o fractura hidráulica], alargando artificialmente la agonía del modelo fosilista, en lugar de destinar esas ingentes inversiones en el modelo renovable (aquí dejo de lado los efectos ecológicos nefastos del fracking). Todas las iniciativas económicas, o su inmensa mayoría, consisten en más de lo mismo, en seguir con las mismas infraestructuras, sistema de transporte, organización del territorio, etc. El aterrizaje suave a una sociedad de la escasez no se prepara. No se invierte en ello.

A falta de un aterrizaje suave, ¿qué cabe esperar? Podemos enumerar los resultados más fácilmente previsibles:

1. Escasez y empobrecimiento material de los más pobres. Si los mecanismos de producción y distribución siguen siendo los mismos que ahora (mercantilización general de las actividades y desigualdades brutales en el reparto de la riqueza), los más desfavorecidos se verán arrojados a una vida de privaciones y a una lucha elemental por el sustento.

2. Acaparamiento de recursos escasos. Las desigualdades se traducirán en esfuerzos de los ricos para conservar sus estilos de vida acaparando energía y

recursos y empujando al resto a niveles más graves de pobreza. Esto acrecentará la conflictividad social y la lucha de clases, que, en el mejor de los casos, puede tener salidas constructivas, aunque no es seguro si no hay proyectos socialistas adecuados a esas nuevas situaciones que puedan generar consensos y frentes de lucha potentes de los trabajadores.

3. Militarismo. Los Estados más poderosos tratarán de controlar las últimas bolsas de recursos naturales, empezando por las reservas de energía fósil, por la vía armada. Se intentará proseguir el crecimiento económico consubstancial al capitalismo prolongando el modelo fosilista, tal vez con formas nuevas, inéditas. Una esperanza insegura es que la escasez de petróleo también repercutirá en el encarecimiento de las aventuras bélicas y en la incapacidad de las potencias militares para librar todas las guerras que desearían librar, pero esto puede desembocar en sistemas más baratos de hacer la guerra (los drones nos dan una pista) y en reclutar ejércitos en los países pobres que hagan la guerra de los ricos a costa de sus vidas.

4. Hambrunas. En los países pobres hay regiones donde no ha penetrado la agricultura industrial. Pero también hay muchas regiones que se han especializado en cultivos de exportación, sacrificando la agricultura de subsistencia, de modo que dependen de las importaciones para comer. Se habla de un centenar de países del Sur con “déficit alimentario” (PDA). Con el colapso de los sistemas de producción barata y transporte transoceánico de los alimentos básicos, estos países pueden sufrir graves hambrunas, al menos durante los años que tarden en reconvertir su agricultura hacia la autosuficiencia. Los acaparamientos de cientos de miles de hectáreas por grandes multinacionales o por gobiernos lejanos a que hoy estamos asistiendo con estupor pueden agravar el problema.

5. Peligro de refeudalización de la vida social. En el posible caos socioeconómico resultante de estos factores, habrá retornos espontáneos a la autosuficiencia territorial local. Si el Estado no resiste y se hunde, se puede propagar el desorden y pueden surgir formas de organización mafiosa, que aseguren en estos territorios autosuficientes, más o menos aislados, un orden armado a cambio de sumisión. Una especie de hundimiento de un rasgo central de lo público en las sociedades modernas, que es el monopolio estatal de la violencia legítima. Se puede hablar del riesgo de una refeudalización de la vida social.

Seguramente se puede seguir imaginando otros escenarios posibles e incluso probables. Pero los mencionados bastan para dibujar líneas alternativas que permitan oponerse a una deriva catastrófica de esta índole, bajo el principio siguiente: debemos trabajar hoy para evitar caer mañana en este tipo de colapsos sociales. […] Habría que combinar tres líneas de trabajo: 1) las iniciativas prácticas (volver a la tierra, crear cooperativas, promover redes solidarias) son importantes para ir demostrando que es posible vivir de otra manera, y que esta otra manera puede ser incluso más satisfactoria que la actualmente dominante; y lo son también como embriones de la sociedad futura. 2) Pero esta acción práctica por abajo no basta: hace falta combinarla con intervención política para disputar el poder a la oligarquía en todos los terrenos y consolidar los avances que puedan tener lugar. 3) Una y otra cosa van asociadas a un combate cultural para someter a crítica el presente, para promover otra visión de las cosas y para consolidar el bloque social popular capaz de imponer la alternativa…

JOAQUIM SEMPERE: “ALTERNATIVAS A LA CRISIS. ¿CÓMO AFRONTAR LA FUTURA ESCASEZ DE ENERGÍA?”, PONENCIA EN LAS JORNADAS “CRISI ECONÒMICA, CRISI ECOLÒGICA, CRISI DE CIVILITZACIÓ, QUÈ REFER?”, ESPAI MARX, BARCELONA, 20 DE ABRIL

DE 2013 [PUEDE CONSULTARSE EN HTTP://WWW.ESPAI-MARX.NET/ES?ID=7948].

YA NO PODEMOS SEGUIR REMITIÉNDONOS A LAS GENERACIONES SIGUIENTES

Nos reíamos —con razón, y no sin amargura— de la "responsabilidad social corporativa" de las grandes empresas, que en 99 de cada 100 casos no es más que mercadotecnia, *greenwahsing* y lo que Cornelius Castoriadis llamaba "ética como encubrimiento". Pero a medida que la crisis ecológico-social ha ido acelerándose y agudizándose, nuestro discurso sobre transformación ecológica de la sociedad, sobre transiciones ecosociales con cierto nivel de racionalidad colectiva —transiciones cada vez más improbables y alejadas de las trayectorias sociales reales—, ¿no adolece de una debilidad semejante?[91] Por eso incluso instituciones moderadas y posibilistas como el Worldwatch Institute de Washington se preguntan, nos preguntan: ¿es aún posible lograr la sostenibilidad?[92]

Necesitamos ciertamente una "sociedad solar y solidaria", como viene reclamando Elmar Altvater[93]; o bien un "comunismo solar", como nos diría Michael Löwy[94]. Pero ¿tenemos aún tiempo para construir esa sociedad? Cómo se nos sigue escapando, amigos y amigas, la aceleración de los tiempos y la desproporción de las magnitudes[95] (aceleración y desproporción conectadas con la dinámica de los crecimientos exponenciales, claro está)… Ay, seguimos razonando como si tuviésemos todo el tiempo por delante, con todas las posibilidades abiertas ante nosotros, y no es así.

En el acto de homenaje a Miguel Romero "Moro", un resistente y revolucionario español que murió en febrero de 2014 (fue también el fundador de la revista *Viento Sur)*, celebrado en el madrileño Colegio Mayor San Juan Evangelista el 2 de marzo de 2014, un tópico recurrente fue formulado varias veces: el testigo que pasa de una generación de revolucionarias y revolucionarios a la siguiente. Clásicamente lo enunció

Ernst Bloch, evocando aquella canción que los derrotados campesinos alemanes, cuando regresaban a sus aldeas tras sus fracasados levantamientos en los años iniciales del siglo XVI, entonaban: "*Geschlagen ziehen wir nach Haus/uns're Enkel fechten's besser aus...*"[96].

Derrotados regresamos a casa, pero los nietos pelearán mejor… Pero ya no podemos seguir remitiendo las esperanzas emancipatorias a la generación de nuestros nietos: los plazos de nuestras durísimas realidades —calentamiento climático, crisis energética, Sexta Gran Extinción de diversidad biológica— ya no nos lo permiten. El rapidísimo crecimiento (de tipo exponencial) de la economía, la población y otras magnitudes asociadas con estas dos (la emisión de contaminantes como los gases "de efecto invernadero", la artificialización de superficies y destrucción de ecosistemas, el uso de combustibles fósiles y otros recursos naturales, etc.), dentro de un sistema cerrado como es la biosfera finita que habitamos, nos acerca a un desenlace fatal: pues ha ido minando de manera irreparable la base de recursos naturales sobre los que tiene que asentarse cualquier sociedad humana, ha ido trastornando los servicios ecosistémicos y está llegando a desorganizar la totalidad de la biosfera[97].

Durante 5.000 años de sociedades patriarcales y clasistas pudimos razonar como los campesinos alemanes evocados por Bloch: hoy ya no nos está permitido. El anciano Tony Benn (1926-2014) decía que cuando hablaba con los jóvenes les transmitía: "Os debo una disculpa porque mi generación hizo del mundo una bazofia, matando a cien millones de personas en dos guerras mundiales. Vuestra generación tiene que hacerlo mejor…"[98]. Pero la continuación del *Business as usual* en el siglo XXI, el Siglo de la Gran Prueba, multiplicará ese número de víctimas por 10, por 20, por 30… Ay, se diría que buena parte de lo que hoy pasa por esperanza es pura y simple desinformación —cuando no denegación de realidad—. Llamar

“apocalípticos” o “catastrofistas” a quienes se esfuerzan por mirar la realidad de frente es hacerles el juego a los descreadores del mundo. ¿Esperanza? Sí, pero esperanza contrafáctica, esperanza desengañada, esperanza que no se haga ni la menor ilusión sobre la profundidad de la tragedia humana. Esperanza que impida entrar en su casa al autoengaño. Y sarcasmo apasionado, que es —lo decía Antonio Gramsci, lo recordaba Paco Fernández Buey[99]— la buena forma de seguir amando los grandes ideales humanitarios de siempre, sin hacerse utópicas ilusiones, en épocas de transición, épocas que ahora se nos han transformado en épocas de colapso…

EN TIEMPO DE DESCUENTO

La revolución (ecosocialista y ecofeminista) tendríamos que haberla hecho ayer.

En agosto de 2013, China envió su primer barco mercante a Europa por la ruta ártica, atravesando el estrecho de Bering. Se nos informa de que “expertos del país asiático prevén que el 20% de sus exportaciones vayan por el ártico en 2020”[100].

En 1979 yo tenía 17 años, estaba a punto de afiliarme a mi primer grupo ecologista y aún no había oído hablar del “efecto invernadero”. Se estima que el hielo ártico —por entonces a punto de iniciar su rápido declive— ascendía a 16.855 km^3. El estrecho de Bering, por descontado, estaba cerrado de forma permanente al tráfico marítimo.

En 2010-2012 esa masa de hielo apenas contaba con 3.261 km^3: una tremenda caída del 80% en dos decenios[101]. Hay pocos indicadores más alarmantes acerca del brutal desequilibrio climático que hemos puesto en marcha, y cuyas consecuencias serán terribles (ecocidio más genocidio, si se quiere expresar en una fórmula sintética). Y, sin embargo, casi todo el mundo prefiere meter la cabeza bajo el ala, mirar hacia otro lado… Los analistas

como Jorgen Randers —uno de los coautores del primero de los informes al Club de Roma, *The Limits to Growth* en 1972— nos advierten:

> La respuesta humana llegará demasiado tarde. El factor más crítico serán las emisiones de gases de efecto invernadero. Estas emisiones permanecerán tan altas que nuestros nietos, con altísima probabilidad, tendrán que vivir con un calentamiento global autorreforzado, y por eso descontrolado, en la segunda mitad del siglo XXI[102].

Hace un cuarto de siglo, a mis 25 o 27 años, yo sabía lo que era la crisis ecológica global, sabía lo que era el capitalismo y sabía qué relación había entre estos dos conjuntos de fenómenos —lo había aprendido con Manuel Sacristán y Paco Fernández Buey—. Pero no fuimos capaces de lograr que ese conocimiento se hiciese sentido común de masas… Fue derrotado el movimiento ecologista, fracasó el proyecto ecosocialista. Hoy estamos en tiempo de descuento.

¿CÓMO EVITAR LA BARBARIZACIÓN SOCIAL EN EL COLAPSO QUE VIENE?

Las políticas necesarias para evitar el colapso ecológico-social hacia el que vamos tendrían como ejes: a) reducir drásticamente el uso de materiales y energía a escala planetaria, y b) reducir drásticamente los niveles de desigualdad a escala planetaria[103]. Pero la dinámica del capitalismo (especialmente la del capitalismo financiarizado que se impuso en los últimos tres decenios) nos lleva exactamente en dirección opuesta, no hace falta insistir demasiado sobre ello…

El capitalismo industrial arrancó, en la segunda mitad del siglo XVIII, con impresionantes, utópicas promesas de riqueza y libertad: podemos releerlo en el “sistema de libertad natural” que promovió Adam Smith con su *Riqueza de las naciones* (1776). Todo indica que el capitalismo concluirá, tres siglos después, en un colapso ecológico-social que entraña inmensas cantidades de

destrucción biosférica y de sufrimiento evitable[104]. Quizá lo que hoy está a nuestro alcance no es ya evitar ese colapso, sino atenuar el sufrimiento y la destrucción, razonando y actuando más en términos de resiliencia que de sostenibilidad.

Aunque sin duda miles de millones de personas, a lo largo y ancho de nuestro maltrecho planeta, desean seguir creyendo en las viejas promesas de libertad y prosperidad, la realidad se impondrá amargamente: la entropía, la limitación de recursos, la finitud humana, el potencial de calentamiento del metano o las dinámicas de conflicto social no van a desaparecer por más oraciones narcisistas y consumistas que dirijamos a dioses inventados. Cuanto más tardemos en reaccionar, más dura será la caída.

Sin Nicholas Stern dijo famosamente que el cambio climático es *the greatest market failure that the world has seen* (conferencia ante la Royal Economic Society en Mánchester, 28 de noviembre de 2007). No, es más que eso: el capitalismo —que nació enlazado con la Ilustración de una forma, como se sabe, harto compleja— es el mayor fracaso civilizatorio de la historia de la humanidad.

El capitalismo, a la postre, es una fantasía autodestructiva. Ello no sería tan grave si no destruyese, al mismo tiempo, la naturaleza, la sociedad y la sustancia antropológica del ser humano[105]. Y si no nos hubiese situado al borde mismo de la extinción del género humano.

El capitalismo es el problema. El ecosocialismo sería la solución. Pero ¿está la solución aún a nuestro alcance, en el segundo decenio del siglo XXI?

¿PODEMOS CONTROLAR LA MEGAMÁQUINA?

¿Podemos controlar la Megamáquina, por emplear el término que acuñó Lewis Mumford en *Técnica y civilización*, hace ya decenios?[106] La respuesta es no —debería resultar obvio a estas alturas del siglo XXI—. (Pero ello no

puede suponer un pretexto para renunciar a un poco de dominio sobre nosotros mismos.)

Si no podemos controlar la Megamáquina, ¿se sigue de ello un retirarse a esperar la catástrofe, hacia la que avanzamos a toda velocidad? No, sería un *non sequitur*. Por una parte, está la vieja posibilidad de poner palos en las ruedas, actualizada como echar arena entre los engranajes primero, y más recientemente como desconfigurar conexiones entre los circuitos. Esto, a veces, querrá decir activo sabotaje noviolento; otras veces, solo pronunciar una palabra. Si es la palabra adecuada en la circunstancia justa.

Por otra parte, subsiste la orientación general de *fracasar mejor*. El derrumbe de la Megamáquina será, lo sabemos, una espantosa tragedia; cabe trabajar por reducir en lo posible la inconcebible masa de sufrimiento, tanto el humano como el de las demás criaturas.

La ilusión de tanta gente con Podemos, desde la primavera de 2014, expresa entre otras cosas esperanza en el control de la Megamáquina… Pero se trata de una esperanza engañosa, que (suponiendo que Podemos llegue realmente a algunos puestos de mando) generará en un segundo momento desencanto y frustración a menos que se tenga la inteligencia suficiente como para poner en marcha lo que yo llamaría una Estrategia Dual.

Eso quiere decir: intentar maniobrar con alguna habilidad el *Titanic* que inexorablemente va a hundirse; pero no con la expectativa de evitar el naufragio, sino solo de crear mejores condiciones para el salvamento de los pasajeros.

Y comenzar *ya* a construir más botes salvavidas y a organizar las formas de cooperación solidaria que pueden reducir los costes del naufragio[107].

CONDICIONES PARA LA TRANSICIÓN EN UN PAÍS COMO ESPAÑA
POR EMILIO SANTIAGO MUIÑO
¿Cuáles son las condiciones para una transición realista hacia la sostenibilidad, o sencillamente para evitar lo peor como dice Jorge Riechmann, en el marco político y

sobre todo cultural actual? Dado el material humano que conformamos las sociedades modernas, es obvio que no se pueden ganar grandes mayorías sociales alrededor de un programa decrecentista que lleva a la limitación del consumo y el cambio de pautas de vida (no al menos de momento, pero hasta eso cambia, y como Margarita Mediavilla soy moderadamente optimista sobre las posibilidades de seducción progresiva de una vida más sencilla y más local… Tampoco habría que descartar del todo una explosividad de conciencia de las que en ocasiones, muy pocas, ocurren en la historia, de las que las conversiones religiosas son las más llamativas).

Por eso me parece ingenuo por nuestra parte pretender que gente que ha apostado por jugar al juego de tomar el poder [por vía electoral] con las reglas que este juego tiene (entre las que encuentra ofrecer soluciones rápidas a una sociedad infantilizada como bien describe Jorge) sean, en su discurso público, todo lo contundente que podemos ser nosotros. Pero es importante que al menos conozcan realmente lo que está pasando. Luego ya lo expresarán, o no lo expresarán, de modo coherente (pero habría que distinguir aquí la estrategia comunicativa que puedan adoptar después con fines electorales de su análisis real de la situación).

¿Cuál sería el mejor escenario posible dentro del realismo que imponen las circunstancias actuales? Que ‘a la sombra de un proceso de vuelco político suficientemente radical como para emprender grandes cambios estructurales que son transversales a nuestras propuestas y que además, a diferencia de nuestro discurso, en teoría (también discutible esto) pueden ganarse el apoyo rápido de amplios sectores de la población (fuerte redistribución de la riqueza, defensa de ciertas coberturas públicas, ruptura o revisión con el entramado de acuerdos internacionales que precondicionan cualquier política económica —euro, OMC—, auditoría de deuda…), se nos facilite emprender proyectos con un sentido mucho más ajustado a la realidad de la crisis socio-ecológica. En otras palabras, que se abra un contexto que se pueda trabajar en alternativas sólidas y masivas de tipo decrecentista o ecosocialista, aunque sean parciales e incoherentes con otras políticas públicas; un contexto que facilite ir construyendo frenos de emergencia y embriones de sostenibilidad al margen de un foco mediático que, de momento, tenemos culturalmente perdido […].

En mi último viaje a Cuba, estudiando la adaptación cubana del Periodo Especial, una importante ambientalista cubana responsable de la promoción de la agricultura urbana me explicó algo que me hizo pensar mucho: el gobierno no podía asumir una política oficial de rechazo al modelo de desarrollo occidental, porque hubiera supuesto un estallido social. Pero lo que sí permitió fue dejar hacer, que se experimentase con alternativas sostenibles. Y algunas las apoyó decididamente (otras en absoluto, frente a una imagen muy idealizada del caso cubano que tenemos fuera). Quizá sea algo de lo que podamos extraer algunas lecciones sobre qué cabe esperar de gente en un gobierno.

EMILIO SANTIAGO MUIÑO, COMUNICACIÓN PERSONAL, 11 DE JULIO DE 2014.

CAPÍTULO 2

Acerca de la igualdad en la era de la crisis ecológico-social[108]

> Todo privilegio especial estrecha el punto de vista de quienes lo tienen y limita el desarrollo de quienes no lo tienen. Una parte muy considerable de lo que se estima el egoísmo intrínseco de la humanidad es el resultado de una distribución injusta del poder.
>
> John Dewey y James H. Tufts

> Se ha desarrollado y consolidado un fortísimo poder supranacional, no electivo, de carácter tecnocrático y financiero que tiene en los organismos europeos los instrumentos para gobernar toda la comunidad […]. Uno podría decir, por tanto, que la democracia ha muerto, que solo permanece el cadáver que camina —se hacen elecciones, leyes…—, porque quien decide realmente lo hace sin contar con un parlamento. [Quien decide es] una oligarquía fundada sobre los intereses de grandes grupos financieros, que son el verdadero poder. […] El Parlamento Europeo que elegiremos en mayo [de 2014] es un seminario universitario, no tiene ningún poder real, solo aquel de crear una clase de parásitos muy bien pagados, preciosísimos para el sistema, porque sirven para hacer ver que existe un parlamento y que Europa no es completamente antidemocrática. Por eso les pagan tanto. Porque uno compra una persona si le da diez mil euros al mes…
>
> Luciano Canfora

> La anemia generalizada que ataca a las izquierdas tiene mucho que ver con la incapacidad para mantener en primer plano la cuestión de la igualdad (o su reformulación por la vía del reconocimiento), razón de ser de la izquierda; de conectar con los nuevos sujetos del cambio, que son muy distintos y mucho más dispersos que en el pasado; y de generar alternativas [...]. La izquierda se ha puesto en evidencia: ha sido incapaz de dar el más pequeño empujoncito para que se saliera de la crisis con un modelo distinto del que se entró.
>
> Josep Ramoneda

SOBRE LOS VALORES POLÍTICOS BÁSICOS

De cómo conjuguemos unos pocos valores políticos básicos —libertad, igualdad, comunidad, solidaridad, sustentabilidad…— depende, más pronto que tarde, la naturaleza y la calidad del orden político donde vivimos. Y fallos graves en esa conjugación conducen a verdaderas patologías, a desastres históricos cuya magnitud de sufrimiento humano nos cuesta concebir: así, regímenes como el neoliberalismo que hoy prevalece[109] pueden

considerarse una patología de la libertad (al menos en cuanto a su fundamento normativo)[110], análogamente a cómo la dominación ejercida en los colectivismos estaliniano o maoísta se basó en cierta patología de la igualdad.

Alan Carling identificó los valores básicos del socialismo como: autonomía, comunidad, democracia e igualdad[111]. Se diría que la democracia en sentido sustantivo (como principio organizador de toda la vida social y no como mero conjunto de procedimientos) debería contener a los otros tres valores básicos: la libertad como autonomía, la igualdad y la fraternidad/comunidad. En este sentido de "democracia englobante", el gran Cornelius Castoriadis solía hablar del "proyecto de autonomía"[112].

Tenemos buenas razones para pensar que *los principios de igualdad y li bertad solo pueden realizarse conjuntamente* (y que las tensiones principales, como suele subrayar Zygmunt Bauman, no se dan tanto entre igualdad y libertad como entre libertad y seguridad)[113]. Esta "coimplicación" de libertad e igualdad ya la razonó uno de los grandes pensadores de la Ilustración —y, por cierto, uno de los pocos que cuestionó el androcentrismo y defendió los derechos de las mujeres—, Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, el marqués de Condorcet (1743-1794): la desigualdad —no solo socioeconómica, sino también de conocimientos y funciones— es enemiga tanto de la libertad efectiva como de la igualdad de derechos[114]. Decía Cornelius Castoriadis:

> […] solo para esos fragmentos de ser humano que son los intelectuales pseudo-individualistas contemporáneos, la colectividad constituye el mal. La libertad es libertad de hacer, y hacer es tanto poder hacer solo, como poder hacer con los demás. [...] La confusión acerca de la relación entre libertad e igualdad viene de lejos. [...] Solo los hombres iguales pueden ser libres y solo los hombres libres pueden ser iguales. Como hay necesariamente *poder* en la sociedad, quienes no participan de ese poder en régimen de igualdad se hallan sometidos bajo el dominio de quienes participan y lo ejercen; no son, en consecuencia, libres; incluso si tienen la ilusión *idiota* de serlo porque hubieran decidido

vivir y morir *idiotas*, es decir, como simples individuos en estado de privación (*idioteuein*). Y esta participación —es evidentemente uno de los puntos en que el movimiento obrero ha ido más lejos que la democracia griega— solo puede ser igual si lo son las condiciones sociales y efectivas y no exclusivamente jurídicas, hechas para todos[115].

Esta clase de razones son las que llevaban a Étienne Balibar a fusionar ambos valores, igualdad y libertad, en el término único de *égaliberté* ("igualibertad")[116]. Pero no deberíamos creer que el avance en "igualibertad" constituya per se un rasgo característico de la Modernidad, como alguna vez se ha sugerido. El capital, decía Robert Owen en 1837, crea "una desigualdad tal como nunca se había presentado en la historia de la humanidad"[117]: ese proceso que se puso muy lentamente en marcha hace cinco siglos, para acelerarse luego hace dos, sigue hoy avanzando. A lo largo del despliegue del capitalismo, las desigualdades mundiales —y en la mayoría de los casos, también las internas a las naciones— no han hecho sino aumentar. Y se da la paradójica situación —como constata Pierre Rosanvallon— de que jamás se había hablado tanto sobre las desigualdades sociales, y jamás se ha hecho tan poco para reducirlas. El lema del moderno Gatopardo parece ser: saberlo todo y decirlo todo para que nada cambie[118]. (Por cierto, que lo mismo cabría observar acerca de la devastación de la biosfera: nunca se había hablado tanto de los daños ecológicos, y nunca se ha hecho tan poco para limitarlos. Más abajo regresaremos a la relación entre ecología e igualdad.)

EL DESFILE DE LOS SALARIOS

En 1971 el economista holandés Jan Pen ideó una forma de representación para que la magnitud de la desigualdad social resultara más intuitiva. Lo llamó el desfile de los salarios. Consiste en suponer que la altura de cada habitante de un país es proporcional a sus ingresos, de modo que la gente pobre sea muy baja y la gente rica muy alta. A continuación, imaginamos que todos ellos desfilan en una larga hilera, ordenados de menor a mayor tamaño. El desfile durará exactamente una hora. Si suponemos una altura media de un metro y setenta centímetros equivalente a 1.700 euros mensuales (el salario bruto medio en España en 2010, lo que equivale a unos 1.300 euros netos), la cosa sería más o menos así.

El desfile comenzaría con gente muy bajita cuya altura va creciendo lentamente. A

> los diez minutos las personas que pasan delante de nosotros apenas llegan al metro de altura (un salario de unos 1.000 euros brutos). Poco a poco la altura va aumentando y al llegar a la media hora —o sea, la mitad del desfile—, la gente que pasa ya mide un poco más de metro y medio (1.500 euros brutos). Cinco minutos después por fin se alcanza la altura media de 170 centímetros. La verdad es que el desfile es un espectáculo muy aburrido. La altura aumenta muy lentamente y son un montón de gente. A los cuarenta y ocho minutos empieza a pasar gente con aspecto de jugadores de baloncesto de hasta dos metros y medio (2.500 euros) y en los últimos cinco minutos vemos llegar a personas de más de tres metros.
>
> En el último minuto por fin las cosas se ponen interesantes. Aparece gente muy alta, el 0,5% de la población, de más de diez metros. Entre ellos Mariano Rajoy, que mediría unos 15 metros. Entonces pasan unos pocos miles de asalariados que en España ganan más de 600.000 euros al año. Primero los más bajitos, que miden unos 50 metros (como una piscina olímpica), entre ellos José María Aznar. Al final los superasalariados, como Alfredo Sáez, consejero delegado del Banco Santander, que gana nueve millones de euros al año y mediría 750 metros, o el futbolista Cristiano Ronaldo, que gana un millón de euros al mes y mediría todo un kilómetro. Aun así, estas estaturas son relativamente bajas si las comparamos con las de los muy ricos, que pasarían como centellas en los últimos instantes del desfile. En este caso no hay salarios, claro. Pero si pensamos en una gran fortuna de unos 1.500 millones de euros (por ejemplo, las de Florentino Pérez o Alicia Koplowitz) que rindiera al año un modesto 4%, tendríamos una altura de 5 kilómetros, más que el Mont Blanc. Incluso si aplicamos un criterio aún más restrictivo (digamos, el 2% de rendimiento), en los últimos instantes del desfile pasaría a gran velocidad una masa inverosímil. Es Amancio Ortega, dueño de Inditex y uno de los hombres más ricos del mundo, que con una fortuna estimada en 37.000 millones de euros mediría más de 60 kilómetros y tendría dificultades para respirar porque su cabeza estaría en la mesosfera. Dicho al revés, si Florentino Pérez midiera un metro setenta, una persona normal sería como un ácaro, o sea, invisible. Si tomáramos en consideración el patrimonio, las desigualdades serían mucho mayores, al igual que si el desfile fuera mundial. Grosso modo, unas 1.200 personas tienen un patrimonio de más de mil millones de dólares en todo el mundo, sobre una población global de 7.000 millones de personas y con unos ingresos medios mundiales de unos 18.000 dólares.
>
> CÉSAR RENDUELES: SOCIOFOBIA, CAPITÁN SWING, MADRID, 2013, PP. 127-128.

Christian Ferrer traza el paralelismo siguiente: así como Freud sacó a la luz el inconsciente y Marx descubrió el plusvalor, Bakunin desveló el poder, y sobre todo los mecanismos de poder del Estado capitalista moderno[119]. Sigue siendo en buena medida una tarea pendiente la reconciliación de Marx con Bakunin[120] (añadiendo a la feliz coyunda, ya puestos, a Freud, a Darwin y a Sadi Carnot, para completar el “pentateuco” de sabios decimonónicos a quienes deberíamos llevar siempre en la mochililla de viaje en el siglo XXI).

En esto insistió muchas veces Paco Fernández Buey (y antes que él Manuel Sacristán): el marxismo necesita reencontrar su alma libertaria[121]. Hay que reconciliar lo que se separó con el estallido de la I Internacional.

EL VALOR DE LA IGUALDAD

Justo Zambrana, en un artículo donde reflexiona sobre los valores de la izquierda, señala tres básicos: 1) *emancipación* ("como liberación y autorrealización del potencial humano"); 2) *racionalidad* ("frente a la superchería de muchas costumbres, la izquierda apostaba por la razón como única fuente de valores") y 3) *igualdad* ("dado que los dos primeros se comparten con el liberalismo [...], el elemento igualdad ha sido el que más ha jugado como definidor del ser de izquierdas")[122].

Ahora bien: la racionalidad no es un valor que podamos situar en el mismo plano que los otros dos (emancipación e igualdad): se refiere a la forma —más o menos coherente, ordenada, plausible, etc.— en que perseguimos otros valores sustantivos, como la igualdad. Sería en mi opinión un típico error ilustrado el considerar que existe una Racionalidad con mayúsculas como valor sustantivo: un error basado en sobrevalorar la razón. No hay una Razón, sino racionalidades diversas (en plural y con minúscula) conectadas con valores diferentes[123]. "Hoy sabemos que la razón domina la conciencia del ser humano solo en una medida muy restringida. La mayor parte de nuestro mundo es fijada de forma prelingüística, como consecuencia de capacidades que los seres humanos comparten con otros animales. Considerar la razón como la característica esencial de la actividad humana es una ficción."[124]

Restan entonces, como valores básicos, emancipación e igualdad. Pero, como el mismo Zambrana observa, "la emancipación sirve como diferenciación de izquierdas solo allí donde la derecha es más conservadora que liberal", y en nuestro mundo de "pensamiento único" neoliberal el valor

emancipación se ve afectado por una considerable ambigüedad: “En la práctica, desde Mayo del 68 para acá, la emancipación individual, degradada, la están proporcionando los consumos de bienes y experiencias que disuelven lazos sociales al mismo tiempo que sustituyen al ciudadano crítico por el consumidor conforme”[125]. Llegados a este punto, solo podemos llamar la atención sobre el importante deslizamiento que ha sufrido la pareja de conceptos conservador/progresista, y que no cabe analizar aquí[126].

Queda, como el valor más básico para las tradiciones emancipatorias (y para los movimientos sociales vinculados con ellas), la igualdad: esta era también la conclusión del gran iusfilósofo italiano Norberto Bobbio. El ideal de igualdad fue y sigue siendo “la estrella polar” que guía a la izquierda[127]. Igualdad que quizá defendemos mejor en forma negativa —*docta ignorantia* — como lucha contra las desigualdades y privilegios.

La ascensión de los privilegiados, no solo en el *Lager* sino en todo lugar de convivencia humana, es un fenómeno angustioso pero inevitable: solo en las utopías no existe. Es deber del justo hacer la guerra a todo privilegio inmerecido, pero no debemos olvidar que se trata de una guerra sin fin[128].

Lucha sin fin contra las desigualdades y privilegios: un trabajo sisífico. En varios lugares hemos argumentado que deberíamos considerar a Sísifo, junto con el barón de Münchhausen, como auténticos héroes culturales[129].

BREVÍSIMO APUNTE HISTÓRICO

Aunque el enfoque de este breve ensayo no es histórico, vale la pena consignar que las raíces del valor “igualdad” en la cultura occidental hay que buscarlas en la religión judía. La ética griega clásica (la de Sócrates, Platón y Aristóteles) no conoce noción de igualdad humana universal (aunque las cosas son diferentes en las éticas helenísticas de los filósofos cínicos,

epicúreos y estoicos, que sí formulan una idea de *igualdad cosmopolita*)[130].

> La idea de la igualdad aparece en la Biblia judía como la idea de que todos los seres humanos son creados a imagen de Dios. Esto se conecta con algunas características del código legal judío, por ejemplo, el hecho de que la vida de un israelita es tan valiosa como la vida de cualquier otro israelita, que el ojo de un israelita es tan valioso como el ojo de cualquier otro israelita, etc. Lo que convierte a este punto de vista en una innovación radical cuando se compara con el Código de Hammurabi y con otros códigos antiguos es que estos últimos aplicaron la idea de "igualdad en las penas" solo a los iguales sociales: un noble que mataba a un esclavo solo tenía que pagar una multa. La idea de un conjunto de penas que debería ignorar la clase social, la idea de una justicia que, en el lenguaje bíblico, no "respeta a las personas", es decir, que se muestra parcial, fue una concreción de la igualdad. Más tarde, por supuesto, la idea de la igualdad fue separada de sus raíces específicamente religiosas…[131]

Putnam sigue señalando que el contenido mínimo de la idea de igualdad que la cultura occidental toma de la Biblia podría cifrarse en estos dos principios:

1. Hay algún aspecto en los seres humanos que tiene un significado moral incomparable, con respecto a lo cual todos los seres humanos son iguales, más allá de las desigualdades fácticas en talento, logros, contribución social.
2. Incluso aquellos con menos talento, o cuyos logros sean menores, o cuya contribución a la sociedad sea más pequeña, son merecedores de respeto.

A estos dos principios parece habérseles añadido un tercero, a medida que la noción de "felicidad" pasó a desempeñar un papel más central en el pensamiento ético.

3. La felicidad o el sufrimiento de cualquiera es de igual importancia moral *prima facie* (a igualdad de las demás circunstancias)[132].

Estos tres principios pueden formar parte de una moral laica y, de hecho,

han sido convertidos en parte integrante de ella. Por ejemplo, aunque judaísmo, cristianismo e islam consideran que el aspecto esencial de la igualdad estriba en el "haber sido hechos todos y todas a imagen de Dios", la Modernidad europea preferirá ahí el lenguaje de la dignidad y los derechos: todo ser humano tiene ciertos derechos (sea lo que fuere lo que esto signifique), y todos somos iguales en relación con estos derechos fundamentales[133].

APUNTE PRIMATOLÓGICO: DOMINACIÓN FRENTE A COOPERACIÓN IGUALITARIA EN EL ESPEJO DE NUESTROS PARIENTES CERCANOS, CHIMPANCÉS Y BONOBOS

El antropólogo mexicano Santiago Genovés participó en las expediciones de las balsas *Ra I* y *Ra II* organizadas por el explorador noruego Thor Heyerdahl (en 1969 y 1970, respectivamente) y en 1973 organizó él mismo otra travesía oceánica en la *Acali*, considerando que una balsa en medio del mar era "el mejor laboratorio aislado, inescapable, para estudiar el comportamiento humano y las relaciones que tienen que ver con el conflicto". Su principal conclusión: "La búsqueda del poder fue el primer factor de violencia en la balsa y lo es en el planeta"[134]. Y, en efecto, se diría que una opción humana básica es *competir por la dominación jerárquica* o bien *cooperar de forma igualitaria*.

Somos seres sociales, en efecto, y para nosotros existen dos grandes opciones en cuanto al vínculo social: igualdad (en términos de "igualibertad" como veíamos antes) o dominación. Aquí cabe evocar la *concepción republicana de la libertad como no dominación*, aquella "libertad de los antiguos" según el liberal decimonónico francés Benjamin Constant opuesta a la "libertad de los modernos", la libertad liberal pensada como un espacio libre de interferencias que permite entregarse a los goces privados[135]. Huelga subrayar que esta última es la que prevalece, abrumadoramente, en la

sociedad productivista/consumista…

Por cierto que, a este respecto, la primatología de los siglos XX y XXI nos proporciona una importante piedra de toque para aquilatar las perennes especulaciones filosóficas sobre el "hombre natural" y el "estado de naturaleza". En particular, chimpancés y bonobos son ambos parientes cercanos nuestros, y su dualidad, sus contrastes conductuales, pueden ayudarnos a comprender la ambigüedad de la naturaleza/condición humana... En efecto, compartimos con chimpancés y bonobos antepasados comunes, que vivieron en África hace unos seis millones de años[136]. El gran primatólogo Frans de Waal sugiere lo siguiente:

> Suelo representar al ser humano como el simio bipolar, los humanos tienen las mejores y las peores tendencias. Si son buenos, son más altruistas que cualquier especie que conozco y, si son malos, son peores que cualquier especie. Yo no haría una definición del tipo: somos intrínsecamente malos o intrínsecamente buenos. Tenemos todas estas tendencias y las compartimos con otros primates, como los chimpancés, y estoy interesado en el parecido entre nosotros y ellos. Con los monos hay muchas diferencias, pero con los chimpancés [y bonobos: con todos los grandes simios] son muchas menos de lo que todavía creemos[137].

El "tercer chimpancé" (Jared Diamond) como un simio bipolar... Diríamos que no es una mala imagen. Los seres humanos podemos ser más altruistas que ningún otro animal, y también más crueles... Hay en nosotros —diríamos intuitivamente— tanto un potencial para lo mejor como para lo peor. La dominación o la destructividad no son intrínsecas a la naturaleza/condición humana de forma fatalista: pero sí aparecen como posibilidades siempre abiertas. En *El mono que llevamos dentro* escribe De Waal:

> Tenemos la gran suerte de disponer de dos parientes primates cercanos para estudiarlos, tan diferentes como la noche y el día. Uno tiene modales bruscos y un carácter ambicioso y manipulador; el otro propone un modo de vida igualitario y libre. Todo el mundo ha oído hablar del chimpancé, conocido por la ciencia desde el siglo XVII. Su comportamiento

jerárquico y violento ha inspirado la visión corriente de los seres humanos como "monos asesinos". [...] He sido testigo de suficiente derramamiento de sangre entre los chimpancés para convenir en que tienen una vena violenta. Pero no deberíamos ignorar a nuestro otro pariente cercano, el bonobo, no descubierto hasta el siglo XX. Los bonobos son unos animales tranquilos con buen apetito sexual. Pacíficos por naturaleza, contradicen la idea de que el nuestro es un linaje sanguinario. Lo que permite a los bonobos hacerse una idea de las ansias y necesidades de los otros y ayudarles a satisfacerlas es la empatía. [...] Tener afinidades cercanas con dos sociedades tan distintas como la del chimpancé y la del bonobo resulta extraordinariamente instructivo. La brutalidad y el afán de poder del chimpancé contrastan con la amabilidad y el erotismo del bonobo (una suerte de doctor Jekyll y *mister* Hyde)[138].

Un gran estudioso de la desigualdad humana, Richard Wilkinson, ha hecho un enorme esfuerzo para analizar la forma en que las relaciones sociales y los factores psicosociales afectan al desarrollo humano (con un papel especial atribuido al grado de integración en redes sociales)[139]. Una de las conclusiones de su estudio es que la naturaleza humana no se reduce a la codicia, sino que *oscila entre dos aspiraciones contradictorias: cooperación y dominación*. (Como hemos visto, la primera prevalece en la sociedad bonoba, la segunda en la sociedad chimpancé…) *Cada sociedad humana efectúa una combinación específica de esos dos niveles de motivación*[140].

Lo cierto es que la "contrarrevolución" o contrarreforma neoliberal que se impuso a partir de 1980 aproximadamente ha desalentado el deseo de cooperación, "engendrando un repliegue generalizado sobre una forma regresiva y conflictiva de individualismo"[141]. Pero sabemos también, por toda una serie de importantes experiencias sociales que incluyen los consejos obreros así como los "jurados de ciudadanos" o "conferencias de consenso", que en otros contextos políticos, con otras reglas de juego, ¡prioridades y decisiones serían distintas de las que resultan como fruto de la "normal" competencia capitalista! Como concluye Jacques Testart a partir de algunas de estas experiencias, "lo que proponen los ciudadanos, liberados de mercaderes de ilusiones y situados en lugares de responsabilidad, es más la

solidaridad que la competitividad, más la comunidad de la especie humana que el chovinismo, más el desarrollo sustentable que el productivismo. Una prueba semejante de que en medio de las mediocridades cotidianas, las que fomentan las seducciones electorales, permanece oculto un verdadero potencial humano, es una de las pocas ocasiones serias de creer que otro mundo es posible”[142].

LA CUESTIÓN DE LA IGUALDAD: UNA ESTRUCTURA ANTROPOLÓGICA FUNDAMENTAL

Todo apunta, entonces, a una opción básica en lo que al vínculo social se refiere: “igualibertad” cooperativa frente a dominación jerárquica. Pues bien, veamos cómo se constituye el espacio de la ética y la política —del que se ocupa la filosofía práctica— en la antropología filosófica de un pensador tan notable como Ernst Tugendhat. El punto de partida es que los seres humanos, esos simios supersociales que somos los *Homo sapiens,* solemos actuar junto a otros (aunque a veces también actuamos solos, claro está). Cuando varios seres humanos actúan juntos, con un fin común, esta acción social depende de la voluntad de cada uno de ellos. ¿Cómo se integran estas voluntades? Hay *dos opciones básicas* (con algunas posibilidades intermedias que ahora no nos interesa considerar): 1) alguien decide y determina la voluntad de los otros: *dominación jerárquica (asimetría)*; 2) todos deciden y contribuyen *igualmente* a cómo se va a actuar: *cooperación igualitaria (simetría).*

Aquí tiene su origen según Tugendhat, en la acción colectiva (en la *praxis* humana), el concepto de igualdad. También *la distribución de un bien entre varios* (el problema básico de la justicia) *puede considerarse bajo el concepto de una acción en común;* también aquí aparecen los extremos de dominación arbitraria por un lado, y simetría en el otro. Así, *junto con el concepto de igualdad nace el de justicia*. “En su fundamento la perspectiva de lo justo es idéntica a la perspectiva de lo igual, siendo ambas la alternativa al poder [de

dominación] en la cuestión de cómo las voluntades de los participantes de una acción común se relacionan entre sí”[143].

Nótese que si aceptamos lo anterior, *el valor de la igualdad es anterior al concepto de una moral*. La moral es una empresa común que se entiende como opuesta a la dominación unilateral, y se basa en la igualdad. Como afirma Tugendhat, “que la justicia [en cuanto simetría] fuera en cierto sentido anterior a la moral quiere decir que describir la situación entre varias personas como justa o injusta (como simétrica o asimétrica) puede entenderse en un primer paso en términos simplemente *descriptivos*”[144].

Nótese también que en muchísimas ocasiones será posible tratar de justificar la dominación en nombre de la “eficiencia”: pues, en efecto, ponerse de acuerdo, construir consensos, organizar la cooperación son procesos complejos —y a veces desesperantemente lentos—. Volvemos al conocido aforismo de Oscar Wilde: el socialismo —o la democracia, o la acción colectiva en general— cuestan demasiadas tardes libres.

Por lo demás, la intuición de que la igualdad constituye algo así como la “justicia por defecto” es antigua y se halla muy extendida. La formulaba por ejemplo David Hume, con una interesante anticipación del principio de “rendimientos marginales decrecientes”, en 1751: “Siempre que nos apartamos de la distribución igualitaria, estamos privando al pobre de más satisfacción de la que añadimos al rico; y la más ligera concesión de una frívola vanidad en un individuo [rico] con frecuencia les cuesta más que el pan a muchas familias, e incluso a provincias enteras”[145].

Y lo reafirmaba más de dos siglos más tarde, sobre otros fundamentos, John Rawls, al señalar que sus dos famosos principios de justicia son como un caso especial de una concepción más general de la justicia: “Todos los bienes sociales primarios —la libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y las bases del respeto mutuo— han de ser distribuidos de un modo

igual, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados"[146].

DOMINACIÓN 'VERSUS' IGUALDAD

Nada de lo anterior suprime el momento de opción (a favor de la dominación o de los valores igualitarios). No hay una respuesta *absoluta* a la pregunta "por qué he de defender una moral igualitaria" o "por qué no he de entregarme al egoísmo moral". El fuerte debe dominar al débil, nos dicen Calicles y Trasímaco desde los diálogos platónicos (*Gorgias* y la *República*, respectivamente); y Nietzsche hace resonar la misma idea en mil variantes, con su vozarrón decimonónico[147]. No podemos anular esta posición desde una Verdad con mayúsculas. Podemos aducir verdades frágiles, históricas, humanas, infralunares, contingentes: diremos que por esa vía nos encaminamos hacia un mundo infernal, querremos optar más bien —para evitar el infierno— por la cooperación entre iguales. Pero Trasímaco y Calicles y Nietzsche pueden responder: no me importa vivir en el infierno, con tal de ser yo el más fuerte[148]. A este espacio constituido por el vínculo social de dominación podemos llamarlo el *espacio de Trasímaco* (bautizando también como *principio de Trasímaco* la idea de que el fuerte debe dominar al débil).

> Lo esencial en una aristocracia buena y sana es que *no* se sienta a sí misma como función [...], sino como *sentido* [...], que acepte, por tanto, con buena conciencia el sacrificio de un sinnúmero de hombres, los cuales, *por causa de ella*, tienen que ser rebajados y disminuidos hasta convertirse en hombres incompletos, en esclavos, en instrumentos. Su creencia fundamental tiene que ser cabalmente la de que a la sociedad *no* le es lícito existir para la sociedad misma, sino solo como infraestructura y andamiaje, apoyándose sobre los cuales una especie selecta de seres sea capaz de elevarse hacia su tarea superior...[149]

Quien esté dispuesto a tratar de dominar a los demás hasta el final (hasta el extremo en que ningún ser distinto de uno mismo sea tratado como fin en sí

mismo, y siempre y en toda circunstancia el prójimo sea cosificado y tratado como mero medio para los propios fines), ese transgresor total siempre podrá intentar situarse en la posición del "monarca absoluto" que evocaba John Stuart Mill. También Alfonso Sastre bosquejó semejantes paisajes morales en su *Evangelio de Drácula:* sadismo en versos alejandrinos[150], que sin duda apela a capas profundas del corazón y el cerebro humanos, particularmente en el caso de los varones... Ya lo dijimos: no hay una razón última o absoluta para rechazar esta posibilidad y preferir, más bien, una ética igualitaria. Solo cabe esperar que quienes nos decantemos por esta última opción seamos más numerosos, fuertes e inteligentes que los adeptos al Evangelio de Drácula[151].

¿DOS GRANDES OPCIONES POLÍTICO-MORALES… O QUIZÁ MÁS BIEN TRES?

Decíamos que hay esencialmente dos opciones político-morales. La de quienes desean un mundo de amos y esclavos, por una parte; y la de quienes luchan por un mundo de iguales. Al poder del dinero y de las armas, el segundo grupo solamente puede oponer la fuerza de la organización. A Drácula —o a Hitler, o a Goldman Sachs, o al Banco Santander de Emilio Botín, sucedido en septiembre de 2014 por su hija Ana Patricia[152]— no los convenceremos con argumentos: solo podemos luchar contra ellos. Lo único que resulta esencial reivindicar, decía el gran William Morris en medio del fragor de las luchas de la Era Victoriana, es la igualdad de condiciones[153].

Pero volvamos por un momento a la situación antropológica básica de Ernst Tugendhat, en la que hemos de decidir cómo realizar tareas comunes. Sucede que quienes pueden plantearse esa cuestión son de hecho *los pertenecientes a ese subgrupo de la especie humana que solemos llamar agentes morales*: los *anthropos* adultos de ambos sexos que han desarrollado las capacidades esenciales para la interacción social y la praxis. Tales seres son, *como cuestión fáctica, básicamente iguales*, y de ahí que puedan

fácilmente plantearse —ya en el plano normativo— la cuestión de una moral y una política igualitarias. Pero ¿qué sucede cuando la interacción tiene lugar con seres situados más allá de ese "círculo de las y los iguales" —el bebé, por ejemplo, o el anciano desvalido o el animal no humano—? ¿Qué hay más allá de los tratos entre iguales o la solidaridad entre los iguales? ¿Qué vínculos político-morales en las situaciones asimétricas, no en las simétricas?

En efecto, el gran interrogante ético-político no es "qué hago frente a mi igual", cómo me conduzco con aquel que es aproximadamente tan fuerte —o tan débil— como yo. *La pregunta de verdad difícil es "qué hago frente al desvalido"*. Como señalaba Emmanuel Levinas, "la moralidad no nace en la igualdad, sino en el hecho de que hacia un punto del universo convergen las exigencias infinitas, las de servir al pobre, al huérfano, al extranjero y a la viuda". Como subrayaba Paco Fernández Buey, la *cáritas* es más fundamental y radical que la solidaridad (simétrica)[154].

¿Cómo me conduzco —de forma paradigmática— frente al animal destinado al matadero? A lo que surge de la respuesta frente a esa mirada inerme lo llamaremos —con Reyes Mate— ética de la alteridad, o también: moral de la compasión[155]. Y una figura central para actualizar esta clase de reflexiones en el siglo XXI es, sigue siendo, nuestro Bartolomé de las Casas, "el más alto exponente de la filosofía moral entre los clásicos castellanos" al decir de Paco Fernández Buey. "Si ha habido alguien en la Historia para quien la caridad cristiana fue algo más, mucho más que paternal beneficencia, si ha habido alguien para quien el prójimo lejano fuera el más próximo de los próximos a los que hay que comprender, respetar y amar, a pesar de la diferencia cultural, ese alguien fue en la Edad Moderna Bartolomé de las Casas."[156]

Más allá del espacio de la "igualibertad" continúa el espacio de la ética y la política, o quizá se abre de una forma nueva: un espacio caracterizado por los

vínculos de cuidado hacia los esencialmente desiguales. De manera que, a la postre, lo ético-político se nos divide en tres grandes espacios y podemos hablar de una *tripartición: moral de la dominación/moral de la igualdad/moral de la compasión y el cuidado*. Antes identificábamos el primer espacio con un *principio de Trasímaco*: el fuerte debe dominar al débil. Podríamos asociar el segundo con un *principio de Aspasia*[157]: debemos unirnos buscando la cooperación entre iguales. Y el tercer espacio cabría acercarlo a Francisco de Asís, cuyo *principio de san Francisco* rezaría más o menos así: hemos de cuidar del más débil.

EL LADO OSCURO DE LA PASIÓN POR LA IGUALDAD

Las consideraciones anteriores pueden hacernos caer en la cuenta de que hay un lado sombrío, un aspecto problemático del valor igualdad que sus defensores y defensoras no deberíamos nunca desconocer: me refiero a lo que lo vincula con afectos negativos como la envidia o el resentimiento (en esto se ceba la crítica antiigualitaria de un Nietzsche, no hará falta recordarlo).

En su *Teoría de la clase ociosa*, Veblen analizó, ya a finales del siglo XIX, cómo la satisfacción de las necesidades humanas básicas se veía desbordada por las dinámicas sociales de la imitación y la rivalidad. Igualarme al que tiene más que yo (nunca al que tiene menos, aunque ese menos sea suficiente en términos de necesidades básicas): por esta vía, la difusión de valores democrático-igualitarios puede convertirse en una potente palanca del productivismo-consumismo a escala mundial. Consumo conspicuo y rivalidad mimética, mirando siempre hacia arriba, se tornan en patologías de la igualdad cuyo peso en la era de la crisis ecológico-social han tratado de aquilatar ensayistas como Hervé Kempf, entre otros.

Más allá de la ética de la igualdad, con sus patologías, se abre la ética de la compasión y el cuidado: el principio de Aspasia debe ampliarse con el

principio de san Francisco, según antes sugeríamos… Frente al impulso de igualarnos con el más fuerte y rico que nosotros, impulsemos el movimiento de asociarnos con el más débil que nosotros en una fraterna comunidad de destino; y apuntemos hacia una igualdad/diferencia que desborde los límites de la especie humana[158].

NO CONFUNDAMOS EL ESPECTÁCULO DE LA LÁSTIMA CON LA MORAL DE LA COMPASIÓN

Mucha gente de izquierda cede a una suerte de reflejo condicionado cuando rechaza la moral de la compasión, que equivocadamente confunde con ceder a "irracionales" y manipulables sentimientos de lástima. Pero, como explicita Luis Aranguren Gonzalo:

• Mientras que la lástima se basa en el sentimiento de pena […] la compasión se edifica sobre el sentimiento de indignación ante la injusticia cometida.

• La lástima se presenta descontextualizada, sin agentes que provocan las situaciones de dolor, que parecen deberse al azar o la desgracia. La compasión se encuentra situada social y políticamente […].

• La respuesta que proporciona la lástima se halla autoclausurada. La aportación económica que se da en un programa televisivo termina en el aplauso del público. La compasión responde desde la apertura a la denuncia y la acción política.

• La lástima se acomoda en el interior de los marcos referenciales morales al uso. La compasión desborda estos marcos para ser fiel a la demanda integral de quien sufre, que no solo necesita pan, sino petición de perdón, acompañamiento y empoderamiento.

• En el universo de la lástima, el otro es un objeto que acontece como beneficiario de las acciones de quien se muestra generoso. Puro paternalismo. La compasión se reafirma en el otro como sujeto protagonista de su propio destino a partir de su condición de no sujeto, de persona vulnerada en su propia dignidad […].

• La lástima se alinea con la ética indolora —que describió hace décadas Lipovetsky — que tiene como patrón fundamental el "descompromiso" que fomenta la anestesia ante los males sociales. La compasión se mancha las manos, se compromete necesariamente al tocar el dolor […].

• Desde el punto de vista cultural y mediático, la lástima se inscribe en la cultura del espectáculo, que vende audiencia a costa de la pobreza extrema, la discapacidad, el desahucio, el paro y el sufrimiento. Así, lástima e ideología de la seguridad y la preservación del orden establecido van de la mano. La compasión, por el contrario, se domicilia en la cultura de la solidaridad, situada en la realidad del otro que sufre.

LUIS ARANGUREN GONZALO: "LA INDIGNACIÓN SUMERGIDA", EN AA VV: INDIGNACIÓN. CAMINOS DE TRANSGRESIÓN Y DE ESPERANZA, PPC, BOADILLA DEL MONTE (MADRID), 2014, PP. 47-48.

UNA NOTA SOBRE EL 'BUENISMO'

"Buenismo" es el concepto-coartada bajo el que se ampara la pretensión

neoliberal/neoconservadora de desembarazarse de la ética. (Se supone —sin fundamento— que la racionalidad económica estándar nos permitiría analizar y tomar decisiones sobre bases puramente técnicas, no contaminadas por lo normativo.)[159] En realidad se trata de una cortina de humo: siendo los seres humanos —como lo somos— incapaces de vivir sin valores, sin una moral (en el sentido de "moral como estructura" que defendía José Luis L. Aranguren), tras esa cortina de humo se oculta un desplazamiento de valores. Lo que pretende la cultura neoliberal/neoconservadora es que nuestra vida social se articule a partir del dominio del fuerte sobre el débil, y la supremacía de la propiedad privada. (Junto a esos dos valores máximos, que operan desde la trastienda, la "eficiencia", la "competitividad" y la "búsqueda de la excelencia" dan la cara en el primer plano.)

Afirmar la igualdad, la cooperación y la compasión no es "buenismo": es defender nuestra moral frente a la suya, frente a esos dos contravalores máximos que son la dominación del fuerte sobre el débil y la primacía de la propiedad privada. "Buenismo": bajo la apariencia inocua de un concepto más, se trata en realidad de un arma para destruir la moral igualitaria[160].

Y OTRA NOTA SOBRE EL SUPUESTO DIRIGISMO ECOLOGISTA

Un reproche que suele dirigirse al ecologismo es que pretende decir a la gente cómo tiene que vivir. "¡Estaría bueno que se les ocurra a estos pringaos imponerme cómo debo usar mi coche o dónde he de pasar mis vacaciones!" Pero sucede que uno de los efectos (y defectos) peores del mundo de fantasía donde viven la mayoría de nuestros conciudadanos y conciudadanas (esa "economía de tierra plana" sin entropía ni límites biofísicos en la cual induce a creer, anestésicamente, la cultura dominante) es la equívoca idea de libertad que anida en tantas cabezas. Libertad no es hacer lo que me sale de los cojones: es construir mi autonomía, personal y colectiva, teniendo en cuenta

el mundo concreto —social y natural— dentro del cual vivo. Si los otros existen, y si concedo cierto valor al valor "igualdad", y si las sociedades industriales ya están en situación de extralimitación con respecto a la biosfera, libertad no puede significar lo mismo que para un capitán de empresa manchesteriano hacia 1820 o para un consumidor estadounidense hacia 1950...[161]

Hoy estamos empleando los recursos de un planeta Tierra y medio (como sabemos por los cálculos de huella ecológica), si atendemos al promedio mundial; pero la forma de producir y consumir que prevalece en España exige dos planetas y medio. Semejante abuso se traduce en daño; daño para los países empobrecidos, para las generaciones futuras de seres humanos, para los seres vivos no humanos… ¿Cómo reivindicar tal estilo de vida en términos de libertad? Solo dentro del marco delimitado por lo que cabe llamar *one-planet-living*[162] será justificable el ejercicio de la libertad individual.

Entre las significaciones imaginarias sociales —digámoslo con Castoriadis — más importantes en la cultura occidental se halla una idea de libertad como superación de todos los límites y constricciones, aumentando sin fin la explotación de la naturaleza y la producción material. Frente a ella, nuestra noción de libertad enfatiza la finitud humana, los límites biofísicos, la interdependencia y la ecodependencia.

Necesitamos, en efecto, una idea de libertad —como construcción de autonomía personal y colectiva— que no reniegue de la dependencia. Basada, de hecho, en nuestra interdependencia y ecodependencia. Pues soñar con la independencia, siendo así que de hecho vivimos y viviremos siempre con otros seres humanos (y otros seres vivos no humanos) y en ecosistemas, nos empujará a proyectos de dominación: en la práctica esa independencia equivaldrá a hacer que los demás dependan de mí; es decir, dominarlos.

(Aceptar nuestra interdependencia y ecodependencia supone, por cierto, aceptar también los límites a nuestra capacidad de intervención social guiada por propósitos —ya se trate de "ingeniería social fragmentaria" o del deseo de reconstrucción revolucionaria de la sociedad—. Deseemos y soñemos, trabajemos para el cambio social, pero sin extraviarnos en las fantasías del pensamiento desiderativo ni los ensueños del prometeísmo.)

UNA MÍNIMA REFLEXIÓN SOBRE DIFERENCIA E IGUALDAD

El valor de la igualdad —no nos cansamos de repetirlo— es básico. Pero, como pasa con todos los valores, demasiado de lo bueno tiende a convertirse en malo… (De manera más general, no debemos desconocer que cualquier valor —igualdad, libertad, sustentabilidad…— padece *patologías y ambigüedades*, particularmente cuando se lo toma por un valor absoluto.) Conviene no desconocerlo: lo bueno de la igualdad es lo que en ella hay de *reconocimiento del otro*, y no la igualación por la igualación. (De ahí que un poeta como René Char pudiera afirmar, provocativamente, una divisa como: "Libertad, desigualdad, fraternidad".)

La realidad es infinitamente diversa. Los "diez mil seres" —los innumerables entes— que la componen son infinitamente singulares. Eso es un dato con el que hay que contar, del que partimos: pero ¿deberíamos también convertirlo en un preciado valor?

Hay circunstancias en que tendrá justificación gritar fuerte "¡viva la diferencia!". Si un poder trata de laminar singularidades, haremos bien en organizar nuestra resistencia. Pero creo que, dentro del mundo humano, tales situaciones tenderán a ser la excepción más que la regla. Por lo general valdrá más la pena orientar nuestros esfuerzos a la defensa del valor de la igualdad (vale decir, a derrotar los esfuerzos de los fuertes por dominar a los débiles, en los diversos frentes —sociedad, cultura, economía, política— donde se

plantean estos conflictos).

La *igualdad —en este sentido básico de defensa del débil frente al fuerte—* es precisamente el valor que se erige como barricada ante esas acumulaciones de poder que luego tratan de laminar las singularidades. Igualdad —ese valor básico para nosotros— *no quiere decir indiferenciación ni nivelación de las diferencias. Esencialmente, quiere decir simetría*: cuando hacemos cosas juntos nadie domina a los otros, sino que cooperamos aportando cada uno lo suyo. Ese es el significado hondo: nadie domina a los otros.

¿DESIGUALDADES ACEPTABLES?

Uno de los economistas más importantes del mundo contemporáneo, el premio Nobel estadounidense Paul Krugman, señala que, en lo que se refiere a la distribución de ingresos y riqueza, el mundo ha vuelto a los niveles de desigualdad de los años veinte del siglo XX: el capitalismo pre-keynesiano. Si en 1970, en Estados Unidos —epicentro de la "contrarrevolución" neoliberal—, el máximo directivo de una empresa cobraba 40 veces más que el salario promedio de un trabajador, en el año 2000 cobraba mil veces más. ¿Puede el trabajo asalariado de un ser humano valer mil veces más que el de otro? ¿Es justo que alguien como Tim Cook, el sucesor de Steve Jobs como consejero delegado de Apple en 2011, gane en una hora de trabajo lo que un trabajador promedio de Estados Unidos gana en un año?[163]

SOBRE DESIGUALDADES Y MÉRITOS EN ECONOMÍAS COMPLEJAS

En el mundo contemporáneo, donde proliferan fenómenos del tipo "el primero se lo lleva todo" y efectos "bola de nieve", diferencias marginales en talento pueden dar lugar a abismales desigualdades en recompensa económica[164]. La digitalización de la economía —explotadora de los "efectos de red", y gobernada, de momento al menos, por esa "ley de Moore" que establece que la capacidad de procesamiento informático por unidad de coste se duplica cada año y medio— beneficia de forma especial a los capitalistas y estimula así la concentración de la propiedad. Basta pensar en empresas como Facebook, Google o Amazon: se verifica lo que los anglosajones han bautizado como dinámica de the winner takes all. El que se impone a la competencia se queda

con todo el mercado. Tendríamos que introducirnos aquí en la noción de escalabilidad: outputs que crecen exponencialmente a partir de inputs que aumentan linealmente[165].

Ay, estos ejecutivos y hombres de negocios tan neciamente convencidos de que el orden capitalista del mundo es ético y bueno y justo... Pero ¿cómo se puede justificar la sacrosanta propiedad privada? Solo vinculándola con el trabajo: desde la convicción de que el hard work y el ejercicio de los altos méritos propios conlleva, como recompensa, riquezas y propiedades. Pero una de dos: o bien el hard work se reduce a revender con beneficio, y entonces casi siempre se trata de una actividad antisocial condenable; o bien es trabajo productivo/reproductivo —del que contribuye a crear y recrear el mundo común— y entonces, en las condiciones ultrasocializadas de producción que impone la complejidad social moderna (y su división del trabajo concomitante), se trata de un aporte individual al trabajo socialmente necesario que no justifica semejantes exigencias de retribución privada (pues depende de otras mil contribuciones individuales entrelazadas en una inescrutable maraña)[166]. Conviene recordar aquella impresionante anticipación del Marx de los Grundrisse (Manuscritos de 1857-58): “Tan pronto como el trabajo en su forma directa ha dejado de ser la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja de ser necesariamente la medida del valor de cambio […]. Por un lado, el capital despierta a la vida todos los poderes de la ciencia y de la naturaleza, así como de la cooperación y del intercambio sociales, para hacer que la creación de riqueza sea relativamente independiente del tiempo de trabajo empleado en ella. Por otro lado, procura medir con el tiempo de trabajo estas gigantescas fuerzas sociales creadas de esta suerte y reducirlas a los límites imprescindibles para que el valor ya creado se conserve como valor”[167].

Comenta Daniel Bensaïd: “Este extraordinario párrafo anunció, hace más de siglo y medio, la crisis de la ley del valor inherente al desarrollo de las fuerzas productivas: cuando las formas mediatas de trabajo (la parte de trabajo y de conocimientos acumulada a lo largo de las generaciones) se imponen sobre las formas inmediatas, y cuando la creación de riqueza se vuelve relativamente independiente del tiempo directamente dedicado a su producción, la medida de la riqueza por el tiempo de trabajo resulta literalmente miserable”[168].

Podemos decirlo de otra forma: el empresario capitalista que no tiene en cuenta el enorme grado en que la riqueza social ya acumulada es responsable de la nueva riqueza producida, y retribuye el trabajo actual sin tenerlo en cuenta, está procediendo de hecho a una injusta privatización de esa riqueza social acumulada por las generaciones precedentes. La producción de bienes y servicios, en economías industriales modernas, es un trabajo de equipo: y de ese equipo forman parte —de manera muy destacada— también los muertos. Lo que logramos hoy es posible solo porque nos apoyamos en el acopio de recursos —incluyendo el conocimiento— que debemos a las generaciones anteriores.

Dicho de otra manera: somos recién llegados a un mundo donde han tenido lugar, durante siglos, impresionantes procesos de acumulación en un marco de lacerante desigualdad social. Acumulación de destrezas, acumulación de conocimiento, acumulación de capital (incluyendo en ella tanto la “acumulación primitiva” —Marx— o “acumulación por desposesión” —David Harvey—, como la acumulación mediante explotación laboral). ¿Por qué creer que nuestra contribución marginal, a partir de lo acumulado durante generaciones anteriores —y que fue acumulado casi siempre de

forma injusta, insistamos en ello—, merece retribuciones enormes? Pues individualizar el mérito en tales condiciones es cosa ardua…

SINTETIZO AQUÍ ALGUNAS IDEAS EXPUESTAS EN JORGE RIECHMANN: ¡PELIGRO! HOMBRES TRABAJANDO. EL TRABAJO EN LA ERA DE LA CRISIS ECOLÓGICO-SOCIAL, LOS LIBROS DE LA CATARATA, MADRID, 2013, PP. 26-28.

En cualquier economía moderna, ya se coordinen las aportaciones de trabajo individual mediante plan o mediante mercado, la socialización objetiva es tal (la interdependencia a través de la división del trabajo es tan grande) que lo justo sería una distribución muy igualitaria del producto social a través de los salarios. Si de mí dependiera: no permitir diferencias salariales de más de uno a cinco[169].

Y parece que eso no es una preferencia personal extravagante… Comenta el profesor Juan Torres que dos investigadores de la Harvard Business School y de la Universidad de Chulalongkorn publicaron en 2014 un trabajo con resultados muy significativos sobre este asunto. En Estados Unidos, según estos analistas, la brecha salarial real entre lo que cobra el directivo mejor pagado de una empresa (12.259.894 dólares) y el trabajador medio (34.645 dólares) sería de 354 a uno. Pero *cuando se pregunta a la población estadounidense cuál cree que es esa diferencia responde que 30, y cuando se le pide que diga cuál debería ser a su juicio la brecha ideal dice que de 6,7 a uno*, es decir, 53 veces más baja que la que existe en realidad. ¡Una diferencia de 6,7 a uno sería una sociedad extremadamente igualitaria!

España es el cuarto país, de los 40 estudiados, con mayor brecha salarial en el interior de la empresa, 127 a uno. *Pero la población española cree que es mucho menor (8,5 a uno) y considera que lo ideal sería que fuese de tres a uno*, esto es, 42,3 veces más baja que la real. Comenta Juan Torres: “Dos cosas están claras entonces. La primera, que en España la gente no tiene ni idea de lo que ganan los que perciben las retribuciones más elevadas. La segunda, que si lo supieran, los españoles serían partidarios de que se

recorten por arriba esos ingresos porque los consideran desproporcionados”[170].

De manera que proponer esta clase de igualitarismo salarial no ha de verse como algo especialmente radical, sino más bien algo acorde con las preferencias de la mayoría en casi todas partes… Por lo demás, esto resultaba obvio hace algunos decenios, en el consenso económico más o menos keynesiano que caracterizó la “edad de oro” del crecimiento capitalista sin crisis en la posguerra de la Segunda Guerra Mundial. Un economista como John K. Galbraith decía en 1977:

> Supongamos que el director general percibe por un trabajo infinitamente menos penoso cinco o diez veces más que el obrero de base. ¿No cree que esto bastaría para estimular el esfuerzo por ascender en la jerarquía de la sociedad? [...] La mentalidad del jefe de empresa o *manager* exige que constantemente esté animado de un sentimiento de orgullo y de satisfacción por la intensidad de los esfuerzos que despliega. Esta es la ética fundamental del mundo de la gran empresa. Esto es lo que explica que a partir de un cierto nivel de responsabilidades el estímulo de la remuneración no juegue ya sino un papel accesorio o que no juegue ningún papel en absoluto[171].

LA DIMENSIÓN DE SEXO/GÉNERO

Atravesando la dimensión sexo/género todas las aristas de lo humano, sería extraño que no lo hiciera con la cuestión de la “igualibertad”.

> Reduciéndolo todo a la última raspa, diríamos que es el hombre quien se ha encargado de coquetear con el poder y la muerte en sus empresas mientras que la mujer siempre ha luchado silenciosamente por conservar la vida sobre todo lo demás. Es lo que García Márquez recordaba en una vieja entrevista en la que declaraba su admiración por las mujeres, que se quedaban en casa cuidando de la especie mientras los hombres se dedicaban a sandeces como la guerra, la bolsa o la política...[172]

Los seres humanos somos múltiplemente diversos: pero se diría que las diferencias básicas son las que se dan entre hombres y mujeres, entre las dos mitades de nuestra especie. Cómo aborda una sociedad las cuestiones de sexo

y género es la piedra de toque para calibrar su verdadero potencial humanizador, emancipador, civilizatorio. Si logra desactivar los mecanismos de poder patriarcal, poner en entredicho la cultura androcéntrica y organizar esquemas convivenciales de "igualdad en la diferencia", preservando la diversidad enriquecedora al mismo tiempo que se garantiza la igualdad de derechos básicos (y con ella la igualdad socioeconómica básica), entonces cabe razonablemente esperar que esa sociedad sabrá hacer frente a los demás desafíos de la alteridad de una forma justa y creativa. Pero si fracasa ahí, podemos temernos lo peor cuando le toque abordar otras diferencias: étnicas, lingüísticas, culturales, de clase... o la otredad del animal no humano. Un buen consejo para orientar nuestros tratos con la diversidad: "Sabio sería no aglomerarnos, sino por el contrario encontrar, en la creación y en la naturaleza comunes, nuestro número, nuestra reciprocidad, nuestras diferencias, nuestro tránsito; nuestra verdad, y esa punta de desesperación que constituye su aguijón y movediza niebla"[173].

OTRO SÓLITO REPROCHE: NEOPURITANISMO

Ya indicamos antes que no deberíamos contraponer libertad e igualdad, ¡cómo insistían sobre ello Cornelius Castoriadis o Manuel Sacristán! Constatar nuestra interdependencia y ecodependencia[174] tiene mucha importancia a la hora de ponderar ese bien básico para los seres humanos, constitutivo de nuestra propia identidad como humanos, que es la libertad. Pocas capacidades/necesidades tan vitales como esta, y ninguna que haya sido tan degradada y pervertida por la cultura dominante, que identifica la libertad con el acceso fácil a las opciones de satisfacción consumista. Pero, como subraya Tim Jackson, "en un mundo con límites, ciertos tipos de libertad son imposibles o inmorales. La libertad ilimitada para acumular bienes materiales es una de ellas. Las libertades de alcanzar el

reconocimiento social comprando algo producido por el trabajo infantil en una fábrica lejana, de encontrar un trabajo que valga la pena a expensas de un colapso de la biodiversidad o de participar en la vida de la comunidad a expensas de las generaciones futuras, serían otras"[175].

A menudo se esgrime contra los defensores de tales tesis el reproche de *neopuritanismo* (ah, estos peligrosos buenistas neopuritanos, siempre a un paso de convertirse en nuestros carceleros totalitarios…). Pero las y los igualitarios ¿están en contra del refinamiento y los placeres en la vida cotidiana? Claro que no. Están contra la desigualdad, y a partir de ahí, contra aquellos refinamientos y placeres que se compran a costa del padecimiento de otros.

El placer, los placeres, que tantos quebraderos de cabeza han dado a los filósofos, desde los antiguos griegos hasta hoy... En realidad bastaría una máxima sencilla: *ningún puritanismo, ningún sadismo.* Con que fuéramos capaces de atenernos a eso...

IGUALDAD EN LA ERA DE LA CRISIS ECOLÓGICO-SOCIAL

Con las consideraciones anteriores nos situamos en el umbral de interrogantes sustantivos: ¿cómo pensar los valores de igualdad —y también libertad, comunidad, etc.— en un planeta finito, donde hacemos frente a una crisis ecológico-social de alcance mundial?

Por una parte, la dinámica de expansión económica constante causada por la acumulación de capital conduce a una "exportación de entropía" ecológica y cultural desde el centro del sistema hacia las periferias sociales y naturales del mismo. Ello puede analizarse en términos de *intercambio desigual* económico y ecológico, una vía fecunda que no puedo explorar aquí[176].

En segundo lugar, la desigualdad económica es un factor causal de primera magnitud en la devastación ecológica que causa el capitalismo, un sistema

cuya razón de ser es la acumulación de capital sin límites, ¡lo que lo convierte en radicalmente inadecuado para una biosfera caracterizada por su finitud! En efecto, los investigadores del Banco Mundial —que no es precisamente una institución ecologista, ¿verdad?— estiman que el 10% más rico de la humanidad usa aproximadamente el 60% de los recursos globales (y el 20% más rico, el 75% de todos los recursos) y genera, por tanto, el 60% aproximadamente de la contaminación: ¡primer principio de la termodinámica! Y ello constituye probablemente una infraestimación…

Constatamos empíricamente que, en nuestras sociedades cada vez más desiguales, los estilos de vida de los ricos causan enormes impactos ambientales.

> En Canadá, donde los datos de consumo están disponibles por agrupaciones que representan al 10% de la población (deciles), los analistas de la huella ecológica descubrieron que el decil de máximos ingresos tiene una huella ecológica nueve veces superior a la del decil más bajo, y una huella de bienes de consumo cuatro veces superior a la del decil más bajo. […] Una sociedad armoniosa y ecológicamente sensata debe promover la igualdad sustantiva. Es imposible que todo el mundo viva con un estándar de vida muy alto (el así llamado de clase media occidental), puesto que esto necesitaría una huella ecológica que el planeta no puede mantener. Ni es compatible un sistema verdaderamente democrático (esencial para una sociedad armoniosa) con condiciones en las que unos pocos viven en el lujo mientras la mayor parte de la población vive con estándares de vida mucho más bajos. Una relación armoniosa entre la naturaleza y la sociedad requiere, por tanto, condiciones igualitarias[177].

No somos lo suficientemente conscientes del peso que la *comparación constante con los otros* (en los “simios supersociales” que somos los seres humanos) adquiere en nuestra sensación de satisfacción o felicidad subjetiva. El sociólogo y economista estadounidense Thorstein Veblen (a quien cabe considerar uno de los fundadores de la corriente institucionalista en teoría económica) llamó la atención tempranamente sobre la importancia de estas conductas de comparación (en su *Teoría de la clase ociosa* de 1899). Escribió

que “la propensión a la emulación —a la comparación valorativa— es muy antigua y constituye un rasgo omnipresente de la naturaleza humana. […] Con excepción del instinto de autoconservación, la propensión emulativa [dirigida hacia arriba en la escala social] es probablemente el más fuerte, persistente y alerta de los motivos económicos propiamente dichos”[178]. Aunque una parte de la producción de bienes responde a necesidades humanas concretas, satisfacer estas se logra fácilmente. Después de este nivel, argumentaba Veblen, el excedente productivo es generado por el deseo de ostentar riquezas distinguiéndose de los demás: se trata de formas de consumo conspicuo que alientan un derroche generalizado[179].

Además, recientes y rigurosos trabajos de análisis empírico han desvelado *múltiples nexos entre desigualdad e infelicidad.* El éxito material en términos convencionales (es decir, un elevado PIB por cabeza) va acompañado por un claro fracaso social en las sociedades con mayores desigualdades, y el coste de la desigualdad en términos de infelicidad es enorme[180]. Por todo lo anterior, solo cabe plantear una disminución del consumo en los países sobredesarrollados, un modelo de austeridad no represiva, planteando al mismo tiempo *la redistribución del ingreso y la cuestión de la propiedad*[181].

Será necesario que la preocupación ecológica se articule con un profundo análisis de las actuales relaciones de dominación. No podremos reducir el consumo material a escala global si no hacemos que los poderosos bajen varios escalones y si no combatimos la desigualdad. Es necesario que al principio ecologista, tan útil a la hora de tomar conciencia —“pensar globalmente, actuar localmente”—, le sumemos el principio que impone la situación actual: “Consumir menos, repartir mejor”[182].

NECESITAMOS UNA VIGOROSA ESTRATEGIA DE REDUCCIÓN DE LAS DESIGUALDADES SOCIALES

Si nuestra perspectiva fuera la de emprender de verdad transiciones hacia sociedades sustentables (descarbonizando la industria y el transporte,

buscando economías de *steady-state*, construyendo culturas de la suficiencia, etc.)[183], cabe observar que, en realidad, hay varios importantes rasgos psicosociales y quizá incluso antropológicos que favorecen esas difíciles transiciones. Así: a) somos *Homo compensator* (como suele subrayar el filósofo alemán Odo Marquard), lo cual facilita el asumir cambios culturales y materiales, incluso cambios profundos[184]; b) somos seres muy adaptables, logramos desenvolvernos (para bien y para mal) en casi toda clase de entornos naturales y sociales; c) también el fenómeno sociopsicológico de los *shifting baselines* (puntos —o líneas— de referencia cambiantes) favorece que nos acomodemos a los cambios (para bien y para mal)[185]; d) dado que somos seres profundamente sociales (simios ultrasociales, podríamos decir), lo que cabe llamar "riqueza en vínculos" (y también la "riqueza en tiempo") puede proporcionarnos satisfacciones profundas: ello favorece la transición hacia una cultura de la frugalidad enriquecedora o incluso la *décroissance joyeuse*[186].

Ahora bien, es importante aquí darse cuenta de lo siguiente: si esta clase de rasgos humanos ha de crear dinámicas y sinergias para un cambio cultural hacia la suficiencia, la austeridad voluntaria y enriquecedora, la *décroissance joyeuse* y demás, *la condición para ello es una igualdad social radical*. Sin ella, si por el contrario se consolida un mundo de elites acaparadoras e infraprivilegiadas masas vulnerables, estos mecanismos psicosociales pueden obrar incluso en sentido contrario[187]. Como señala Ernest Garcia, "el decrecimiento [en el uso de energía y materiales] es la condición para la sostenibilidad ambiental. La igualdad (o más bien, si se quiere, la democracia y una distribución equitativa de beneficios y riqueza) es la condición para la sostenibilidad social"[188] (interpretando esta última como conservación de la organización interna de la sociedad, con mínimos de cohesión para evitar explosiones sociales).

Así, todo indica que no hay posibilidad de construir sociedades sustentables para la enorme población humana actual, donde "hagan las paces" economía y naturaleza, sin poner en marcha una *vigorosa estrategia de reducción de las desigualdades sociales.* En efecto, ajustar economías suficientemente productivas a los límites biofísicos del planeta exige un potente movimiento de autolimitación o autocontención por parte de las sociedades industriales[189] (como vimos en el capítulo anterior, eso ya hay que pensarlo hoy en términos de "contracción de emergencia"). Ello implica una reducción de los metabolismos propios de estas economías que, junto con otros cambios de gran envergadura, acabará repercutiendo sobre las pautas de consumo (individual y colectivo). Ahora bien, insistamos en lo siguiente: abundante investigación sociológica y psicológica sugiere que la sensación subjetiva de felicidad o bienestar, una vez superados ciertos mínimos (a los que para abreviar llamamos *necesidades básicas*), no tiene que ver con el nivel absoluto de consumo material, sino que más bien está relacionada con la posición relativa de uno mismo en comparación con los demás y con la calidad de los vínculos sociales.

FINAL

Autocontención: limitarse para dejar existir al otro. Autoconstrucción: bricolaje político-moral para remediar un poco algunas de las taras del simio averiado que somos. (Hay que insistir —lo he hecho muchas veces— en que el prefijo *auto-*, en las palabras autocontención o autoconstrucción, no se refiere a un empeño individual —o con más precisión: no solo individual—, sino fundamentalmente a un proyecto colectivo. Lo contrario, como decía John Dewey en 1930, sería como creer en la magia, pero aquí en el terreno de la moral.)[190]

Homo sapiens sapiens lleva —llevamos— sobre este planeta unos 200.000

años. Durante el 97% de ese tiempo, hemos vivido en grupos básicamente igualitarios (primero bandas de cazadores-recolectores, luego aldeas neolíticas). Los amantes de los clásicos llamarán a ese periodo "comunismo primitivo", pero no nos dejemos enredar en las palabras. La historia de la desigualdad humana en serio comienza hace muy poco tiempo, unos 5.000 años[191]. Es entonces cuando cristalizan el patriarcado, el Estado, el dinero, las burocracias y los ejércitos permanentes, la extracción de excedentes por parte de elites al margen de la producción básica de la sociedad… Se forman *máquinas sociales* que tienen un largo recorrido por delante:

> Hace cinco mil años nació una monotécnica […] dedicada al aumento del poder y la riqueza mediante la organización sistemática de actividades cotidianas coordinadas según un patrón mecánico rígido. […] El trabajo en una única tarea especializada, segregada de las actividades sociales y biológicas, no solo ocupaba todo el día, sino que, cada vez más, iba absorbiendo toda la vida. Ese fue el cambio fundamental que durante los últimos siglos ha conducido a la mecanización y automatización cada vez mayores de toda la producción. Con la formación de las primeras máquinas colectivas el trabajo, con su disociación sistemática del resto de la vida, se convirtió en una maldición, una carga, un sacrificio, una forma de castigo. Y, como reacción, este nuevo régimen provocó el despertar de sueños compensatorios de prosperidad sin esfuerzo, emancipados no solo de la esclavitud, sino del trabajo mismo.
>
> […] La máquina a la que me refiero nunca fue descubierta en una excavación arqueológica, por una simple razón: estaba compuesta casi en su totalidad de partes humanas. Estas partes se reunían en una organización jerárquica bajo el dominio de un monarca absoluto, cuyos mandatos, secundados por una coalición del clero, la nobleza armada y la burocracia, lograban una obediencia como cadavérica por parte de todos los componentes de la máquina. Llamaremos a esta máquina colectiva arquetípica —el modelo humano para todas las máquinas especializadas posteriores— la *megamáquina*[192].

Esta breve fase de la historia humana, estos cinco milenios marcados por la desigualdad, la dominación y la injusticia, deben encaminarse a su fin. Hoy en día, seguir precarizando las condiciones de vida y amplificando la desigualdad, en un mundo que choca contra sus límites biofísicos, es avanzar hacia una barbarización de las relaciones sociales que puede dejar atrás

incluso lo que fue el nazismo en el siglo XX[193]. Cuando la crisis ecológico-social empuje a cientos de millones de personas a abandonar regiones cada vez más inhabitables, ¿no habrá fuerzas autoritarias —o directamente fascistas— cada vez más poderosas que traten de imponer el cierre de fronteras como política "medioambiental"? ¿No se multiplicarán las "guerras climáticas" y los conflictos por los recursos naturales? ¿No perderán la vida cientos de millones en el caos social que provocaría un derrumbe económico-ecológico?[194] Creo que todo nuestro esfuerzo debe encaminarse a evitar ese horror. A la pregunta "¿Qué significa ser comunista hoy?", en julio de 2000 Paco Fernández Buey respondía:

> Ser comunista hoy, como ayer, es luchar por una sociedad de iguales socialmente, por una sociedad en la que rija el principio de "a cada cual según sus necesidades; de cada cual según sus capacidades". Igualdad social implica reparto equitativo de la riqueza producida y redistribución igualitaria de los beneficios para favorecer a los que menos tienen.
>
> El programa comunista apunta a una sociedad regulada, en la que se planifica razonablemente en función de las necesidades del conjunto de las poblaciones y se busca la mayor participación de la ciudadanía en la administración de la cosa pública.
>
> Ser comunista es luchar por una sociedad pacífica y en favor de la pacificación de las conciencias de los individuos, lo que incluye la desalienación del trabajo necesario y la armonización de las actividades productivas del hombre con el respeto a la naturaleza.
>
> Ser comunista quiere decir, todavía hoy, tratar de hacer realidad la superación de la división social, fija, del trabajo que aún rige en el sistema capitalista imperante y que convierte a muchísimas personas del mundo en esclavos de por vida[195].

Una colección de ensayos y artículos de Albert Camus —publicada en Ar gentina— se titulaba *Ni víctimas ni verdugos;* Abraham Lincoln dijo en cierta ocasión que, de la misma forma que no quisiera ser esclavo, tampoco quería ser amo; sin saberlo, o a sabiendas, estaba actualizando la recomendación del emperador romano y filósofo estoico Marco Aurelio, quien intimaba a vivir "sin convertirte en tirano ni esclavo de ningún hombre"[196]. ¿Podemos renunciar, en la complicadísima tesitura en que nos encontramos, al deseo de

un mundo sin víctimas ni verdugos, sin esclavos ni amos? Si aceptamos la concepción neoliberal del mundo como una despiadada lucha de todos contra todos, en búsqueda de ventajas competitivas, estamos perdidos. La reproducción de ese esquema de lucha competitiva a todos los niveles —desde los individuos atomizados concebidos como empresas unipersonales hasta los Estados-nación— nos lleva a un desastre planetario, habitantes como somos de un planeta finito con recursos limitados. Solo el principio igualitario de asociación democrática a todos los niveles puede ayudarnos a avanzar fuera del endiablado atolladero donde nos encontramos. Pero eso, claro está, significa orientarse, aquí y ahora, hacia fuera del capitalismo. La sustentabilidad ecológica y la justicia social solo pueden realizarse *contra* el capitalismo[197].

CAPÍTULO 3

De una cultura de la ‘hybris’ a una cultura de la autocontención[198]

Decía un experto del IPCC que, en el inicio de sus estudios, un anciano científico japonés les advirtió: “Bien, hemos constatado que existe un problema de emisiones, pero no lo podemos resolver. Puesto que el CO2 lo producen las máquinas, tendremos que llamar a los ingenieros. Estos dirán que existe la tecnología necesaria para solucionar el problema, pero que cuesta dinero, así que hay que llamar a los economistas. Los economistas harán sus cálculos y dirán que, para conseguirlo, se debe cambiar nuestro actual modelo social basado en el derroche, así que se llamará a los sociólogos. Estos, a su vez, dirán que es un problema de escala de valores que ellos no pueden resolver, así que acudirán a los filósofos para que nos digan en qué valores deberíamos poner nuestro empeño e interés. […] Así que ya tenemos a los pobres filósofos cargando la responsabilidad de parar el cambio climático. Pero, ay, los filósofos, tras una cortina de sesuda verborrea, también se rascan la cabeza…”[199]

José David Sacristán de Lama

La economía es una construcción humana. Las “leyes” económicas no son como la ley de la gravedad. Pueden ser transformadas. […] [Pero para ello] la gente ha de cambiar su conducta…[200]

CASSE (Center for the Advancement of the Steady-State Economy)

Si esta capacidad de los seres humanos de mejorar sus oportunidades de supervivencia de manera permanente y exponencial por medio de la transmisión de la cultura, capacidad que es única en la evolución, va a tener o no éxito en el medio plazo es una cuestión incierta. Este experimentum mundi lleva en marcha apenas cuarenta mil años; su variante occidental, 250; pero en ese ínfimo lapso se destruyeron más las bases para la supervivencia que en los 39.750 años anteriores. Esa destrucción de las bases para la supervivencia implica una aniquilación de las oportunidades no solo del presente, sino también del futuro[201].

Harald Welzer

La cultura dominante ha creado un conjunto de prioridades donde se valora la riqueza financiera, la posesión de bienes superfluos y los estímulos breves e intensos por encima de las necesidades más básicas. En pocas palabras: estamos dispuestos a morir con tal de vivir una vida que nos está matando[202].

Keith Farnish

Italia es un laboratorio de ideas del totalitarismo moderno. [...] La mala política es siempre hija de la mala cultura. La degradación cultural es la clave del problema. Espero que el régimen político de Berlusconi acabe lo antes posible, pero recuperarnos de este desierto cultural llevará décadas. El uso de la televisión, no solo partidista, sino embrutecedor; la degeneración del lenguaje... Todo ha ido a menos. La degradación ha ido mucho más allá del perímetro del centro derecha, y vemos en

> todas partes actitudes especulares a la de Berlusconi. [...] La recuperación de la cultura es la primera premisa para recuperar la política de izquierda. [...] Craxi destruyó la socialdemocracia, el PCI se suicidó, y ese cataclismo dura todavía[203].
>
> Stefano Rodotà
>
> Impotente anestesia ante la barbarie: ese sería hoy el diagnóstico de nuestro entorno cultural[204].
>
> Antonio Martínez Sarrión
>
> Desde que el ser humano se alzó sobre sus patas traseras no ha recuperado el equilibrio[205].
>
> Stanislaw Jerzy Lec

"En último término —escriben Carlos Montes y Pedro Lomas— se trata de transmitir la idea de que la conservación de la naturaleza es cada vez más un producto social que debe dirigirse no solo a las especies y espacios protegidos, sino también a las raíces culturales de la sociedad."[206] En efecto: pero ¿cómo trabaja uno en las raíces culturales de la sociedad? Carmen Magallón exclama: "No podemos cruzarnos de brazos ante las muestras de agotamiento moral de nuestras viejas sociedades. Se ha dicho: ¡es la economía, estúpido! ¡Es la política, estúpido! Me pregunto si no será en realidad: ¡es otro pensamiento, estúpido! (Y borren lo de estúpido, que no me gusta insultar)"[207]. De acuerdo, pero ¿cómo conseguimos cultivar colectivamente ese pensamiento alternativo para que se plasme en prácticas sociales diferentes?[208]

Los seres humanos, en cierto sentido muy radical, no tenemos mundo dado: solo mundo construido. Construimos nuestro mundo material a través del trabajo, nuestro mundo cultural a través de la comunicación: incluso nos construimos a nosotros mismos (por ejemplo, tratamos de autoconstruirnos como sujetos morales autónomos). Esta condición nuestra "constructivista", en muchas ocasiones, nos produce vértigo. Pero no podemos dejar de asumirla... Solo podemos tratar lo construido como dado al precio del autoengaño (y a menudo ello conducirá al rechazo de la asunción de responsabilidades, así como a la naturalización de formas de dominio y

desigualdad).

OBSERVACIONES CONCEPTUALES: NATURALEZA Y CULTURA

Si decimos que el "Cambio Global" es antropogénico (y por eso acuñamos un término tremendo como el de Antropoceno)[209]; y si sabemos que el *anthropos* (el ser humano) es un animal cultural, entonces resulta obvio que, de alguna forma, las raíces de la crisis socio-ecológica mundial son culturales. Pero ¿de qué forma? Tendremos que interrogarnos, para empezar, por el significado de la *cultura.*

Ahora bien: de la propia estructura de la vida humana se sigue que, en un sentido importante, *la cultura no es separable de los demás factores.* En efecto, siendo como somos *animales que actúan representándose fines*, estas representaciones (ideas y valores en sentido amplio) van a estar presentes en cualquier acción humana significativa y, por tanto, en todas las dimensiones de lo humano. Y así encontraremos que ideas, creencias, normas y valores intervienen en la demografía, la economía, la política, la ciencia y la tecnología.

Como argumenta el antropólogo Alfredo Francesch, en el caso de los seres humanos la dicotomía naturaleza/cultura no permite entender casi nada[210]. Veamos un texto de un conocido científico contemporáneo, Steven Pinker:

> No rebato, como algunos suponen, una postura extrema en defensa de la "educación" con otra postura extrema en defensa de la "naturaleza", pues la verdad se encuentra en algún lugar intermedio. En algunos casos, es correcta una explicación ambiental [se refiere al contexto cultural] extrema: un ejemplo evidente es la lengua que uno habla, y las diferencias entre las razas y los grupos étnicos en las puntuaciones de los test quizá constituyan otro. En otros casos, como en determinados trastornos neurológicos heredados, será correcta una explicación hereditaria extrema. En la mayoría de los casos, la explicación correcta estará en una interacción compleja entre la herencia y el medio: la cultura es esencial, pero no podría existir sin unas facultades mentales que permiten que los seres humanos construyan y aprendan la cultura. Mi objetivo en este libro no es defender que los genes lo son todo y que la cultura no es nada —nadie cree tal cosa—[211].

Pero la cuestión no es tanto, observa Francesch, que "la verdad se encuentre en algún lugar intermedio", sino que, por así expresarlo, *la naturaleza humana es inmanentemente cultural*. Como escribió Clifford Geertz hace ya bastante tiempo[212], un ser humano sin cultura ni siquiera sería un ser humano[213]. "Los homínidos, antiguos y modernos, probablemente han dependido siempre de alguna forma de cultura para su propia existencia."[214] Somos animales culturales. En nosotros la cultura no está, simplemente, yuxtapuesta o superpuesta a la naturaleza: lo penetra todo. Y en la actualidad determina decisivamente la transformación de la biosfera y del planeta Tierra: "Un nuevo agente —el *Homo sapiens*— ha emergido como regulador del funcionamiento del sistema [Tierra], sometiéndolo a un gigantesco experimento cuyos resultados se presumen negativos. El ser humano ha modificado los ritmos de cambio (caracterizados hoy por ser rápidos, intensos, globalizantes y traumáticos) y se ha erguido como la fuerza evolutiva más potente sobre la Tierra: hemos pasado de una evolución biológica dictada por las fuerzas de la naturaleza a una evolución cultural impuesta por una sola especie"[215].

Ahora bien: si en el caso de lo humano la cultura lo penetra todo, no cabe duda de que necesitamos alguna precisión adicional antes de seguir adelante. ¿Qué entendemos por cultura?

DEFINIR LA CULTURA

En su formulación más amplia, cultura es *información transmitida por aprendizaje social* (a diferencia de la información transmitida por herencia)[216]. La antropología moderna trabaja básicamente con esta noción. Así, según la clásica definición de Edward B. Tylor en 1871, cultura es "todo aquel complejo que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, leyes,

costumbres y cualquier otra capacidad y hábitos adquiridos por el hombre en cuanto miembro de una sociedad”[217]. Bronislaw Malinowski también habló de cultura en términos de herencia social (no biológica), especificando que “la cultura comprende artefactos, bienes, procesos técnicos, ideas, hábitos y valores heredados”[218]. Marvin Harris se refiere al “estilo de vida total, socialmente adquirido, de un grupo de personas, que incluye los modos pautados y recurrentes de pensar, sentir y actuar”[219].

Malinowski incluía en la definición de cultura artefactos y bienes, que convendría considerar más bien como efectos o resultados de la cultura, más que como cultura misma; Harris incluía explícitamente los modos de acción, las prácticas y conductas. Una posibilidad —elegida por algunos antropólogos— sería restringir el significado de cultura a su “componente ideal”: las reglas mentales para hablar y actuar compartidas por los miembros de una sociedad. Desde esta perspectiva, acciones y prácticas quedarían del lado de la antropología social, mientras que ideas, creencias normas y valores pertenecerían a la antropología cultural[220].

Tendríamos entonces una *definición restringida* de cultura como *ideas, creencias, normas y valores transmitidos por aprendizaje social,* separando el componente “ideal” del “material”[221]. Trabajaremos con esta definición restringida en lo que sigue. Reformulamos entonces nuestra pregunta: ¿de qué forma la cultura —en sentido restringido— contribuye a la degradación ecosistémica y la insostenibilidad? Dicho de otra forma: ¿qué papel causal desempeña la “superestructura” cultural —ideas, creencias, valores, normas…—[222] en los cambios socioecológicos importantes?

UN MODELO DE INTERACCIÓN ENTRE IDEAS E INTERESES

Para tratar de contestar, necesitamos un modelo —aunque sea esquemático— de la interacción entre la cultura (en sentido restringido) y los demás

componentes del mundo humano. Asumiré el propuesto por el sociólogo británico Tony Watson. En este, el punto de partida son las necesidades básicas:

> Tienen que satisfacerse ciertas necesidades mínimas para que los seres humanos sobrevivan en el mundo. Estas se pueden reducir a dos tipos: primero, necesidades físicas de alimento, cobijo y similares, y segundo, una necesidad mental de encontrar un sentido al mundo en que se encuentran. Las personas no solo necesitan un cobijo físico contra los elementos; también necesitan un "escudo mental contra el terror" (P.L. Berger), una manera de organizar las ideas y creencias que genere un sentido de orden frente al caos potencial del mundo[223].

Así, han de solucionarse dos problemas fundamentales para que se desarrolle la vida social: 1) *el problema de la asignación de los recursos escasos y preciados (área de los intereses)*, y 2) *el problema de dar un sentido al mundo (área de las ideas y valores)*[224]. Reencontramos así las preocupaciones centrales de la filosofía práctica (justicia, sentido de la vida) en el centro de los problemas que estudian las ciencias sociales…

> Las formas en que se tratan estos dos tipos de problemas están estrechamente interrelacionadas. Como los seres humanos se caracterizan por una capacidad de concebir alternativas, tenderán a hacer evaluaciones de los medios disponibles para satisfacer necesidades fundamentales. [...] De este modo, entre los recursos disponibles algunos se *valorarán* más que otros y estas evaluaciones se pondrán en común en los modelos de significado que se desarrollan en la esfera de las ideas y apuntalarán la *cultura* emergente. Aquí, en el proceso de interacción del ser humano subjetivo con el ambiente objetivo, vemos una interacción dialéctica entre lo material y lo mental al influir las ideas en los intereses y los intereses en las ideas[225].

Las "interacciones dialécticas" han sido tratadas con un grado creciente de sofisticación por la teoría de sistemas —esa disciplina intelectual donde reinan los *feedback loops*— desde mediados del siglo XX. En los grupos humanos se da *un proceso de retroalimentación constante entre la cultura*

(en sentido restringido: ideas, creencias, valores y normas) y los factores materiales de la existencia humana. Por ello, incluso si pensamos que en la explicación de los fenómenos ecológico-sociales la primacía causal corresponde en general a los factores materiales (los "intereses" de Watson), como lo haremos por ejemplo desde perspectivas marxistas o materialistas culturales, tiene sentido preguntarse por el posible papel causal de ideas, creencias y valores en la crisis ecológica-social[226]. Pues "la cultura condiciona las percepciones individuales del mundo, influencia lo que las personas consideran importante y sugiere cursos de acción que se consideran apropiados o inapropiados"[227].

AFINIDADES SELECTIVAS

El físico estadounidense Amory Lovins —uno de los pioneros de la conciencia ecologista en los años setenta del siglo XX— ha sugerido, parafraseando a Edwin Land, que "la invención es el cese repentino de la estupidez […]. La gente que parece haber tenido una idea nueva, en realidad ha dejado de tener una idea vieja"[228]. Ahora bien, para la mayoría de la gente resulta muy difícil —por no decir casi imposible— liberarse de "ideas viejas" cuando sus ingresos, su puesto de trabajo, su posición social o la estima y el reconocimiento que merecen a los otros dependen precisamente de que sigan fieles a las ideas viejas. Aquí opera la retroalimentación entre ideas e intereses que acabamos de señalar. Resulta plausible la sugerencia del sociólogo Max Weber: las concepciones del mundo (compuestas por ideas y valores) actúan como una suerte de guardagujas, marcando las vías ferroviarias por las que se encauza la acción humana (impulsada por dinámicas de interés). A partir del concepto de *afinidad electiva* de Goethe, Weber sugiere que las personas practican una "afinidad selectiva" cuando *adoptan ideas y valores que encajen con sus intereses*[229].

El teórico —y militante— comunista Antonio Gramsci vio que la principal táctica del poder es crear hegemonía para garantizar la dominación: *que los dominados interioricen la cultura y el "sentido común" de los dominadores,* extender un sentido común que descanse sobre la aceptación de la obediencia y la naturalización de la injusticia. Como señala Juan Carlos Monedero:

> Cuando los intereses de la minoría se logran presentar como los intereses de la mayoría, la dominación ha avanzado buena parte de su camino. Los *habitus* (en expresión de Pierre Bourdieu) son esos comportamientos cultural e institucionalmente sancionados que orientan la acción individual y colectiva. Son el baúl de donde se nutren los hábitos sociales, fuera de los cuales los comportamientos se interpretan como ajenos y extraños. Vienen con la educación, con las metáforas de cada sociedad, con los premios y recompensas sociales asimiladas en un grupo. [...] Hay que entender de una vez por todas que todo ser humano es intelectual (aunque no todos tengan la función de intelectual), que todo ser humano piensa y con su pensamiento escudriña posibles escenarios de libertad[230].

Jesús Maraña —entonces director del diario *Público*—, tras apuntar la paradoja de la crisis actual (que comenzó en 2007): que una crisis sistémica del capitalismo coincida con el hundimiento generalizado de la izquierda, señalaba: "El poder del miedo, esa *doctrina del shock* que Naomi Klein supo denunciar antes de la hecatombre de 2008, tiene mucho que ver con lo que está ocurriendo. [...] La secuela más grave del *crash* económico consiste en esa debilidad patética de la política frente a los mercados. [...] Hacen falta alternativas realistas que respondan sin complejos (y sin miedo) al dominio conservador en la economía, en los medios, en el lenguaje y hasta en la forma de explicar el mundo"[231]. Pues bien, habría que insistir en que *sobre todo* hay que rechazar esa forma asentada, hegemónica, de explicar el mundo. Solo desafiando el "sentido común" que han logrado imponer las fuerzas que hoy gobiernan el mundo podremos hacer frente a la crisis ecológico-social.

La actual crisis ecológico-social no es una crisis "natural": es una crisis humana. Son los sistemas humanos los que están funcionando mal, no los

sistemas naturales. Son las acciones humanas las que impactan sobre la naturaleza, dañándola. En otras palabras, *la crisis ecológico-social es un producto de las relaciones sociales, la práctica humana y la cultura*. El historiador Donald Worster señala por ejemplo: “En la actualidad nos enfrentamos a una crisis global, no por cómo funcionan los ecosistemas, sino más bien por cómo funcionan nuestros sistemas éticos. Superar la crisis no solo requiere comprender nuestro impacto en la naturaleza de la manera más precisa posible, sino también comprender dichos sistemas éticos y utilizar esa comprensión para reformarlos. Los historiadores, junto con los literatos, los antropólogos y los filósofos no pueden realizar dicha reforma: pero pueden fomentar esa comprensión”[232]. En la misma dirección apunta el psicólogo social Harald Welzer:

> Ya que estamos en busca de caminos más allá de las falsas alternativas y las imposiciones fácticas aparentes, podríamos definir todo el problema del cambio climático como un *problema cultural*, y obtendríamos de inmediato una mirada diferente sobre el asunto. Lo evidente de esta afirmación queda demostrado en el hecho de que el cambio climático afecta a las culturas humanas y es perceptible exclusivamente en el marco de prácticas culturales como la agricultura, la ganadería, la pesca, la ciencia, etc. En el fondo los problemas ecológicos [...] solo son problemas de las culturas humanas, cuya supervivencia se ve amenazada. De modo que la pregunta por las formas y las posibilidades de la supervivencia futura es una *pregunta cultural* y, como tal, hay que vincularla a la constitución de la propia sociedad y del propio mundo de la vida[233].

EL FACTOR RELIGIOSO

Según el historiador de la ciencia y la tecnología Lynn J. White, en un artículo seminal de 1967, nuestros problemas ecológicos derivan de “las actitudes cristianas del hombre hacia su entorno, compartidas no solo por los cristianos y neocristianos, sino también por aquellos que risueñamente se consideran poscristianos”. Tales actitudes nos llevan a “creernos superiores a la naturaleza, a despreciarla y a sacrificarla al más banal de nuestros

caprichos". Y, dado que las raíces de nuestros problemas se hunden en el profundo suelo de la religión, el remedio habrá de ser "esencialmente religioso, nos guste o no ese adjetivo" (Lynn se refería en tono aprobatorio a los *beatniks* —a quienes llama "los revolucionarios básicos de nuestro tiempo"— y al budismo zen)[234]. En la misma línea, René Dubos:

> La expresión "conquista de la naturaleza" es sin duda una de las más censurables y engañosas de las lenguas occidentales, pues refleja la ilusión de que todas las fuerzas naturales pueden ser totalmente controladas y expresa el concepto criminal de que la naturaleza debe ser considerada principalmente como una fuente de materia prima y energía al servicio del hombre. Esta opinión sobre la relación del hombre con la naturaleza es tan destructiva como filosóficamente insostenible. [...] Nuestra salvación depende de nuestra capacidad para crear una religión de la naturaleza y un sucedáneo de la magia que convenga a las necesidades y al conocimiento del hombre moderno[235].

Ahora bien, por una parte, un examen más atento de la cuestión revela que probablemente no deberíamos buscar en el Antiguo Testamento las principales raíces de la actitud despótica e instrumental hacia la naturaleza[236]. Por otra parte, la tradición judeo-cristiana —como cualquier otra gran cultura — es más bien un conjunto de tradiciones con una rica diferenciación interna, de manera que en su seno cabe encontrar también materiales para proponer una avanzada ética ecológica, y ello tanto desde perspectivas protestantes[237] como católicas. Desde esta última subcultura, en el mundo iberoamericano cabe destacar el esfuerzo desplegado por el "teólogo de la liberación" brasileño Leonardo Boff[238].

> UNA ÉTICA DE LA COMPASIÓN UNIVERSAL FORMULADA DESDE EL CRISTIANISMO
>
> Nuestro ambiente cultural potencia el hecho de pensar en primer lugar en nosotros mismos y no facilita ser conscientes de la realidad de interdependencia de todos los seres […]. No vivimos aquello que somos como don de los demás y cuando nos relacionamos los tratamos a menudo como meros objetos. Y no solo actuamos así con los animales y las plantas, sino también con nuestros hermanos y hermanas de especie. […] Hemos creado una economía que tiene un carácter antropocéntrico, solo

> pensada para la especie humana y que considera el entorno en función del beneficio propio sin tener en cuenta a las demás especies […]. Haría falta empezar a relacionarnos desde la interdependencia, y así captar que el bien individual y el bien colectivo son inseparables, y darnos cuenta de que este error ya comporta que tres cuartas partes de la humanidad sufran, y que sufra también una naturaleza sometida a una gran presión. Esta conciencia de la interdependencia tendría que desembocar en una ética de la compasión universal que promueva que todos los seres puedan vivir con dignidad. Solo la especie humana puede captar esta responsabilidad, y por este motivo nos tenemos que comportar como si fuésemos la conciencia del planeta y, por lo tanto, tenemos que dar una respuesta compasiva que capte el destino común de todos y todas juntamente con toda la biosfera. Esta nueva manera de relacionarnos no es nueva, ya que la encontramos en muchas tradiciones religiosas. Esta interdependencia supone comunión entre todos los seres. Y nos conduce a atender a los más débiles y a cuidarlos como si de nosotros mismos se tratara, ya que por la interdependencia nos afecta su sufrimiento. Así pues, esta es la forma de entender el problema ecológico como un problema de justicia planetaria[239].

Como apunta Erik Gómez-Baggethun, investigaciones centradas en el análisis de raíces culturales más cercanas "han apuntado al ideario civilizatorio de la modernidad nacido en Occidente durante la Ilustración y llevado a la práctica por medio de las revoluciones industriales y liberales de los siglos XVIII y XIX (Hobsbawm, 1975; Naredo, 2006). Desde esta lectura, la crisis ecológica desencadenada por el proceso de cambio global habría de ser entendida en el contexto del ideario moderno del progreso y el culto tecnocientífico, que generaría el sustrato ideológico para el establecimiento de la economía del crecimiento (Næss, 1974; Naredo, 1987; Ellul, 2003; Latouche, 2006; Lizcano, 2006)"[240]. Es la cultura asociada con la Revolución industrial —y que cabría cifrar en la fórmula de Cornelius Castoriadis sobre la que he llamado la atención en repetidas ocasiones: "la expansión ilimitada del (pseudo)dominio (pseudo)racional"[241]— la que nos causa graves problemas: enseguida volveremos sobre este asunto.

Es cierto que, en Estados Unidos, un número considerable de investigaciones sociológicas vinculan la adhesión al fundamentalismo cristiano con una escasa preocupación por los problemas ambientales[242].

Algo así podría quizá extrapolarse a la derecha española heredera del "nacionalcatolicismo", la cual ha buscado alimento ideológico —en tiempos más recientes— en el neoliberalismo/neoconservadurismo que irradió desde Estados Unidos al mundo entero al menos desde finales del decenio de los setenta[243]. Pero no me parece que la explicación de la deficiente conciencia ambiental de los españoles/as —lábil y desconectada de la práctica: más abajo volveremos sobre ella— haya de buscarse prioritariamente en la religión. O quizá sí: pero en tal caso no en la religión en la que estamos pensando, el catolicismo al que mayoritariamente se adscribe la población española...

En efecto, para la sociedad española posfranquista, sometida desde hace medio siglo a un vertiginoso cambio cultural de signo neocapitalista —que incluye como fenómenos destacados la progresiva indiferencia hacia la religiosidad tradicional[244] y un hedonismo mercantil en auge—, *solo podrían buscarse raíces religiosas de la insostenibilidad ecológica si nos referimos a la "religión" del dinero y la tecnología* (suelo hablar en tales contextos de *mercadolatría y tecnolatría*). En esa dirección apuntan, en efecto, los cristianos que se toman en serio su fe... y por ello denuncian "las falacias religiosas del mercado". "Asistimos hoy, a nivel mundial, a una exacerbada retórica en torno a las *virtudes ilimitadas del mercado*. Se trata de un clima avasallador, de una *oikumene* mesiánica. [...] Luchamos, pues, contra un *verdadero credo.* [...] Basándome en el concepto bíblico de idolatría (recurso a símbolos religiosos para atentar contra la vida y para oprimir), he denunciado la presencia de un ingente proceso de idolatría en la economía de mercado."[245]

Por lo demás, economistas de la talla de John K. Galbraith apuntaron hace ya tiempo hacia el mismo fenómeno: "La retórica sobre el mercado del conservadurismo de nuestros días está afincada, firme y muy efectivamente,

en el interés económico; el compromiso con el mercado clásico, el modo cómo se lo explica, y su amplio y penetrante papel en la conciencia pública están vigorosamente al servicio de intereses económicos. Y toda esta retórica posee una cualidad teológica que la eleva muy por encima de cualquier exigencia de comprobación empírica"[246].

La reflexión anterior no quiere decir, claro está, que las configuraciones de la religión no tengan ninguna influencia sobre el carácter más proambiental o más antiecológico de las culturas: ello sería sumamente inverosímil. Parece claro que el monoteísmo en cualquiera de sus variantes —judío, cristiano o islámico—, con su énfasis en el vínculo directo del sujeto religioso con un dios personal trascendente, garante de la moralidad y quizá de la salvación eterna, tenderá a propiciar actitudes de cierta despreocupación con respecto a la inserción concreta del creyente en ecosistemas concretos (quizá en contraste con las paganas "religiones de la naturaleza"). François Flahault ha mostrado cómo la cristianización del mito griego de Prometeo apuntala una cultura que no cuida de poner freno a la desmesura humana[247], sino que por el contrario atiza esa desmesura, en algunas dimensiones importantes…

La cuestión es que las raíces culturales directas de la crisis ecológico-social están más bien en las tradiciones ilustradas, racionalistas, utilitaristas y cientificistas que se han concebido a sí mismas como enemigas de la religión; y que, como se señaló antes, cualquiera de las grandes religiones contiene también subtradiciones más "amigas de la Tierra" a partir de las cuales se podría realizar trabajo cultural para ecologizar nuestras sociedades[248].

Hay teólogos cristianos que llevan ya tiempo insistiendo en que el mandato bíblico de dominación que puede asociarse con el "creced y multiplicaos" del Génesis fue luego reemplazado, tras la catástrofe del Diluvio, por otro mandato: "Vivid en paz con todas las criaturas de Dios". Construyamos entonces, a partir del mito del Arca de Noé, un mito apropiado para el Siglo

de la Gran Prueba.

LOS VALORES Y CREENCIAS DE LA SOCIEDAD INDUSTRIAL

El gran Gregory Bateson, en 1970, hablaba de la crisis ecológico-social como fruto de tres causas interconectadas: a) el crecimiento demográfico; b) el avance tecnológico (mal orientado) y c) la concepción dominante (pero equivocada) de la naturaleza del ser humano y su relación con el medio ambiente: la *hybris* occidental[249]. En cuanto a las ideas y valores "equivocados", Bateson escribe que:

> […] las ideas que dominan nuestra civilización se remontan, en su forma más virulenta, a la Revolución industrial. Se las puede resumir así:
> - Nosotros *contra* el ambiente.
> - Nosotros *contra* otros seres humanos.
> - Lo que importa es el individuo (o la empresa individual o la nación individual).
> - *Podemos* tener un control unilateral sobre el ambiente y tenemos que esforzarnos para conseguirlo.
> - Vivimos dentro de una "frontera" en infinita expansión.
> - El determinismo económico es algo de sentido común.
> - La tecnología se encargará de arreglarlo todo[250].

Algunos científicos sociales y filósofos han denominado el *paradigma social dominante* a un conjunto de valores y creencias compartidos, relativos al medio físico y social, que son transmitidos a las generaciones sucesivas formando una "cosmovisión" (*Weltanschauung*, concepción del mundo) fundamental[251]. Entre estos valores y creencias dominantes se hallan: *la especie humana como dueña y señora de la naturaleza, situada aparte de las demás especies.* También *valores propios del liberalismo económico*, como la defensa de la libre iniciativa privada para la creación de empresas, la ausencia de intervención estatal en la esfera económica o la protección de derechos absolutos de propiedad... Y asimismo: *la creencia en el progreso, en el inagotable ingenio humano, en la bondad inherente al crecimiento*

económico, en la identificación unívoca del bienestar humano con el acceso ilimitado a los bienes materiales y en la inagotabilidad de la naturaleza...

En definitiva, la mayoría de la gente, en las sociedades industriales, tiende a creer que el desarrollo de la tecnociencia, impulsado por el mercado libre, producirá un crecimiento ilimitado de la economía mediante el sometimiento de la naturaleza, y que esto redundará de alguna forma en una vida mejor para los seres humanos. (Ya dije antes que suelo hablar en este contexto de *tecnolatría y mercadolatría*.) La encuesta "Perspectivas de futuro de la sociedad", realizada en diciembre de 2013 (a una muestra de 1.200 españoles y españolas mayores de 18 años), mostró que el 92% creía probable que, en los próximos 20 o 30 años, haya de reducirse drásticamente el uso de combustibles fósiles, ya sea por agotamiento de los recursos o para evitar un cambio climático catastrófico. Pero, de esa gente, *solo el 23,8% cree que habrá escasez de energía y crisis económica* (es decir, apenas una de cada cinco personas del total). El resto confía en que las energías renovables, la energía nuclear y quizá nuevos inventos permitirán continuar con el *business as usual*[252]: a esto podemos llamarlo fe ciega en la técnica o tecnolatría. Que probablemente habría que considerar como la religión básica del mundo moderno[253].

Según el economista ecológico Herman E. Daly, "la visión neoclásica [vale decir, el enfoque dominante en economía] es aquella en que el hombre, el creador, sobrepasa todos los límites y rehace la Creación para que se adapte a sus preferencias subjetivas e individualistas".

VALORES: LA IMPORTANCIA DEL ALTRUISMO

Tal y como se indica en la obra de referencia del Millennium Ecosystem Assessment internacional *Ecosystems and Human Well-Being: Scenarios*, diferentes investigadores han sugerido que *el altruismo es un valor clave en*

lo que a preocupación ambiental se refiere.

Bastante trabajo empírico dentro de esta tradición ha desplegado las medidas de valores trans-culturales de Schwartz, y ha encontrado apoyo consistente para la idea de que el altruismo predice la preocupación ambiental, así como evidencia de que los valores tradicionales —lo que se podría llamar conservadurismo, que aparece vinculado con el integrismo en muchas fes religiosas— conducen a una menor preocupación por el medio ambiente[254].

Si volvemos la vista un siglo atrás, o incluso un poco más —digamos hacia 1880—, hacia la España finisecular del XIX de la que emergerá la España moderna a través de un atormentado siglo XX, resulta interesante constatar la existencia de *dos movimientos culturales de fondo con un importante potencial para redefinir las relaciones entre naturaleza y sociedad, precisamente a partir de valores altruistas*. Me refiero al krauso-institucionismo por el lado burgués, y al naturismo anarquista por el lado obrero.

Por una parte, el movimiento articulado en torno a la Institución Libre de Enseñanza —fundada en 1876 y dirigida por figuras de la talla de Francisco Giner de los Ríos y Manuel B. Cossío—[255] pone en marcha un vasto programa de formación —en el sentido de *paideía*, de *Bildung*— dirigido al conjunto de la sociedad española en los decenios últimos del siglo XIX. El gran ecólogo Fernando González Bernáldez, al analizar los cambios históricos en la "imagen sociocultural de la naturaleza", detectaba un punto de inflexión en aquellos años, cuando aumentan "el interés y la curiosidad por la naturaleza asociados con la difusión en España de corrientes críticas" frente a "los planteamientos de la sociedad tradicional"[256]. *El krauso-institucionismo articuló un nuevo interés por la naturaleza* —con dimensiones filosóficas, científicas, estéticas, educativas…— *con un vasto*

programa de pedagogía social.

> En su singular acercamiento a la naturaleza, que […] combinaba lo patriótico y lo científico, lo pedagógico y lo artístico, la Institución Libre de Enseñanza desbordó con mucho, al igual que en otras facetas de su amplio influjo moral y cultural, su función como centro educativo. De hecho, fue probablemente el principal foco difusor de nuevas actitudes hacia la naturaleza en la sociedad española de su tiempo. La riqueza del interés institucionista por el medio natural se manifiesta sobre todo en la actividad excursionista y quizá tenga su mejor exponente en la constitución, en 1886, de la Sociedad para el Estudio del Guadarrama[257].

Este programa de pedagogía social hundía sus raíces en una filosofía interesante, el krausismo[258], que consideraba al mundo como un todo unitario, orgánico y armónico y buscaba en correspondencia una ciencia igualmente global y sintética, que reuniera "holísticamente" —diríamos hoy — las distintas ramas del saber y ofreciera una explicación de los distintos elementos de la naturaleza como partes orgánicas y cambiantes de un único ser. Huelga decir que la ecología como disciplina científica, que cuajó en los primeros decenios del siglo XX, y las más recientes "ciencias de la Tierra" —articuladas en los decenios finales del XX—, se sitúan en esta estela…

En segundo lugar, hemos de mencionar que el anarquismo español y el comunismo libertario, aunando interés por la naturaleza e ideas descentralizadoras, se constituyeron en una poderosa fuerza desde finales del siglo XIX hasta 1939 (año de la victoria de los fascistas, militares y nacionalcatólicos sublevados en la guerra civil). *El malthusianismo anarquista y el anarco-naturismo conocieron en España un desarrollo muy importante*: "Para los anarquistas neomalthusianos los medios contraconceptivos tenían una finalidad superior que va más allá de evitar embarazos no deseados […] como la Maternidad Consciente y Voluntaria, basada en el Matriarcado Moral, que habría de conducir al ideal social popular de una nueva Generación Consciente, hermanado con el Naturismo

Integral anarquista en el marco del ‘socialismo de los pobres’…”[259].

Hay que señalar que, además de su carácter declaradamente feminista y de su interés por una nueva ética sexual, aquel neomalthusianismo proletario pretendía el equilibrio entre el crecimiento demográfico y la disponibilidad de recursos naturales en un planeta finito… ¡muchos decenios antes del Club de Roma![260]

Pues bien: ambos movimientos, tanto el krauso-institucionismo como el naturismo anarquista, que de manera muy evidente portaban en sí el germen de lo que llamaríamos hoy una conciencia ecológica de gran calidad, fueron laminados por el bloque “nacionalcatólico” vencedor de la Guerra Civil. Deliberadamente se buscó erradicar incluso sus mínimas raicillas. Por desgracia solo podemos especular —en ejercicios de historia contrafáctica— acerca de los frutos que tales semillas —bien plantadas en el suelo de nuestro país hacia 1930— hubieran podido producir...

LA CULTURA DEL CAPITALISMO FORDISTA Y POSFORDISTA: CONSUMISMO

Una coincidencia significativa: una encuesta anual a estudiantes universitarios de primer curso en Estados Unidos, realizada durante más de 35 años seguidos, muestra que desde comienzos de los años setenta hasta hoy la importancia concedida a “tener una buena posición económica” no ha dejado de crecer, mientras que menguaba la de “desarrollar una filosofía que dé sentido a la vida”. Pues bien: *los años en que se cruzaron las dos curvas respectivas, para luego separarse en forma de tijera, fueron precisamente 1977-1978.* Justo los comienzos de la era neoliberal/neoconservadora…[261]
En España, cabría quizá visualizar el cambio cultural que se da desde el franquismo desarrollista y “fordista” de los sesenta hasta nuestra “modernidad posmoderna” de los ochenta mediante el contraste entre el cine de Alfredo Landa (que permitió incluso bautizar al “landismo” como

fenómeno sociológico y cultural) y las películas de Pedro Almodóvar.

LA GLOBALIZACIÓN CULTURAL
SEGÚN HERVÉ KEMPF, A PARTIR DE THORSTEIN VEBLEN

Para el gran economista Thorstein Veblen, la economía de las sociedades humanas está dominada por un impulso, "la tendencia a rivalizar, a compararse con los demás para rebajarlos". Dicho de otro modo, exhibir los signos de un estatus superior al de sus congéneres. En una sociedad gobernada por esta ley antropológica, una parte de la producción apunta a satisfacer las necesidades concretas de la existencia de sus miembros. Pero el nivel de producción necesaria para esos fines se alcanza con bastante facilidad y a partir de allí el aumento de producción es generado por el deseo de acumular riquezas para diferenciarse de los demás, lo cual alimenta un consumo ostensivo y un despilfarro generalizado. […] Ya no son solo los pequeñoburgueses de Cincinatti o Montélimar los que buscan copiar los cánones del buen vivir planteados por las oligarquías de Nueva York o París, sino también las clases medias de todos los países, particularmente los llamados países emergentes, que miran hacia los más ricos para imitar el modelo […]. Es lo que indica, por ejemplo, Rajendra Pachauri, presidente del IPCC […]. "Los países en desarrollo o emergentes están impregnados por las imágenes de prosperidad de los países ricos. Su imaginario sumerge la cultura occidental en el consumo." Sudha Mahalingam, especialista indio en políticas energéticas, lo confirma: "Las clases medias en India ven esas poderosas imágenes en televisión, el tan deseable modo de vida occidental, miran las telenovelas inglesas, los canales Disvovery, Travel: quieren eso, creen que es el modo correcto de vida".

HERVÉ KEMPF: PARA SALVAR EL PLANETA, SALIR DEL CAPITALISMO, CAPITAL INTELECTUAL, MADRID, 2010, PP. 40-41.

En nuestro país se desarrolla a partir de los años sesenta del siglo XX una cultura consumista análoga a la que encontramos en otros países occidentales (y que aquí se acopla, en los últimos dos decenios, con esa transición de nuestra economía a una "economía de la adquisición" que han diagnosticado José Manuel Naredo y Óscar Carpintero en varias de sus obras). Cunde lo que se dio en llamar la "cultura del pelotazo" en los ochenta; se extiende una exacerbada cultura de nuevos ricos en 1994-2007, los tres lustros de auge económico (bruscamente quebrados por la crisis que comenzó en 2007). Se produce una estetización generalizada de la vida social (bajo la presión de la propaganda comercial): si antaño "la invasión de los ladrones de cuerpos" parecía adoptar la forma de ideologías políticas alienantes, hoy son las artes mercantilizadas las que se apoderan de nuestras experiencias[262]. El aumento

de las operaciones de cirugía plástica —¡incluso las niñas de seis años aprenden que "sin tetas no hay paraíso"!— y los fenómenos televisivos tipo *Operación Triunfo* van de consuno con la disolución de las solidaridades y la degradación de una cultura política democrática que, por lo demás, nunca fue muy robusta en España. Hay crecimiento de las desigualdades, tolerado por la sociedad, mientras va calando la "lluvia fina" del "cada cual para sí mismo" y la brutal máxima según la cual "el que venga detrás, que arree". Se afianza un cuasi bipartidismo político que excluye cualquier crítica de fondo al capitalismo neoliberal. Se minimizan de las perspectivas de transformación sociopolítica radical (y con ello las de cualquier transición a la sustentabilidad).

Un indicador decisivo del cambio cultural que se produce es, en mi opinión, el valor atribuido a la movilidad sin límite. Aquí hay que consignar el papel del automóvil privado con sus autopistas, el tren de alta velocidad al que cada capital de provincia desea estar conectada, los vuelos (democratizados con el *low-cost*)… Se multiplican las agencias de viajes, los portales de Internet especializados en "escapadas", las revistas especializadas en turismo y motores... *Solo entre 1990 y 2009 la movilidad de viajeros en España se duplicó* (creció el 99,4%, con más exactitud). Pero *precisamente los modos de transporte más dañinos crecieron más*: la aviación, un 202%, y el transporte por carretera, un 95%. En 2009 la carretera supuso el 90% del tráfico de viajeros, mientras que los modos de transporte más respetuosos con el medio ambiente (ferrocarril y barco) supusieron, respectivamente, apenas el 5% y menos del 1% de la distribución modal[263].

Reductivamente, se identifica la libertad (un valor básico para el ser humano, magnificado además por la cultura europea desde el Renacimiento) con esta movilidad exacerbada en cuya base encuentra el sobreconsumo de materiales y energía (sobre todo combustibles fósiles).

‘ESCAPADA VIRTUAL’

No resulta infrecuente que incluso organizaciones sociales críticas se sumen sin reservas al generalizado coro de alabanzas a las TIC y la “sociedad del conocimiento”.

> Un nuevo entorno se ha creado en el ámbito de la cultura humana: el tercer entorno (Echeverría, 2000). A los espacios en los que se desarrollaba nuestra acción, como era la naturaleza y el territorio urbano, ahora se suma el virtual. Un contexto sociotécnico en el que las fronteras del tiempo y la distancia desaparecen, y surgen nuevas formas de relación, de comunicación, de actividad —ocio, trabajo, formación...—, y también de participación social.
>
> Si bien nuestra actividad social siempre se ha concretado en proyectos que inciden sobre territorios concretos y se dirigen a colectivos determinados, ahora el espacio virtual permite ampliar nuestra acción en varias direcciones. Por un lado complementa la acción territorial, puesto que permite la comunicación más allá de los encuentros presenciales y esto se puede traducir en fomento de los vínculos personales, trabajo colaborativo, refuerzo del trabajo en equipo y de la identidad colectiva… Mientras que por otro lado facilita la construcción de redes entre personas y organizaciones salvando las barreras geográficas —a veces también políticas— que dificultan o incluso imposibilitan los encuentros. Redes que también se construyen en torno a territorios concretos y amplían su acción en proyectos colectivos en la Red[264].

Todo parecen ser ventajas… Y, sin embargo, una dinámica cuya importancia resulta imposible exagerar es la *escapada virtual* que se generaliza en una sociedad donde los ojos están cada vez más prendidos de las pantallas de televisiones, ordenadores y consolas de videojuego. “La escapada virtual consiste en relacionarse, percibir, preocuparse, sentir emociones y ocuparse más de las pantallas que del territorio, mientras este va siendo progresivamente devastado”[265]. Fernando Cembranos señala que el desplazamiento progresivo de nuestras preocupaciones desde las ventanas hacia las pantallas puede tener consecuencias fatales tanto para la salud del territorio como para nuestras relaciones reales. “La dificultad que experimenta el cerebro para distinguir entre la realidad y la realidad virtual

facilita un proceso de sustitución de las personas reales por personas virtuales (auge de la prensa rosa) y provoca un fuerte aislamiento. Nos sentimos mirados, pero nadie nos mira…"

Como se sabe, el fiscal fascista que promovía la condena al dirigente comunista italiano Antonio Gramsci dijo durante su juicio, en 1926: "Hay que impedir que este cerebro funcione durante los próximos veinte años". (Gramsci fue encarcelado hasta 1937, el año de su muerte, pero eso no le impidió seguir pensando: el impresionante testimonio de su resistencia intelectual son los *Cuadernos de la cárcel*.) Ahora se han perfeccionado métodos menos brutalmente represivos para que los cerebros no piensen: basta con que estén absortos en la pantalla durante la mayor parte de su vida despierta. Pantallas de televisión, de ordenador, de consola videojugadora, de *smartphone*, de tableta, pantallas gigantes de vídeo en los cruces de caminos…[266] Twitter como paradigma: un flujo ininterrumpido de mensajes de 140 caracteres —¡y 140 millones diarios de los mismos a comienzos de 2011!— que impide el distanciamiento crítico necesario para la reflexión profunda. ¡No hay tiempo ni para procesar la información! "Al usuario intensivo de Twitter", dice el "analista de tendencias" Víctor Gil, "no le interesa en absoluto qué está pasando, sino qué está pasando ahora mismo. Lo que pasó hace una hora ya no es relevante"[267].

UNA CULTURA PRODUCTIVISTA/CONSUMISTA IMPULSA LA INSOSTENIBILIDAD

Creencias erróneas sobre la capacidad de absorción de contaminación por parte de los ecosistemas, asociadas con la valoración excesiva de los intereses privados de lucro, llevan a políticas muy laxas de control de la contaminación —con el desenlace en horrores concretos del tipo de las balsas de fosfoyesos de Fertiberia en la bahía de Huelva—[268]. Un ideal de vivienda centrado en el chalé privado con jardín, con baja densidad de edificación, y la exaltación de

las segundas y terceras viviendas de propiedad privada, asociado todo ello de nuevo con la valoración excesiva de los intereses privados de lucro, conduce a la desastrosa política de ocupación del territorio que tuvo lugar en España en los decenios últimos. La falsa identificación de la libertad con la movilidad sin trabas conduce a cientos de kilómetros adicionales de autopistas, AVE y vuelos en avión —con los efectos que ello tiene sobre las emisiones de GEI—. La creencia en que los demás seres vivos y los ecosistemas son meros recursos al servicio de los intereses humanos, asociado todo ello de nuevo con la valoración excesiva de los intereses privados de lucro (en cada caso habría que introducir esta cláusula), desemboca en el modelo de ganadería y agricultura industrial que padecemos, con sus enormes impactos ambientales. Y así podríamos continuar este recuento...[269] No resultaría exagerado afirmar que hoy tenemos la peor cultura (mayoritaria) posible, esa que Keith Farnish llama la Cultura del Máximo Daño, para hacer frente a la peor crisis de la historia humana.

VALORES AMBIENTALES: LA INVESTIGACIÓN DEMOSCÓPICA

Mucha investigación demoscópica se complace en indicar una conciencia ambiental cada vez más generalizada entre los españoles/as, pero haríamos mal en echar ninguna campana al vuelo: los hechos, tozudamente, van por otro lado. Desde luego, encontrar una agencia de viajes y un negocio de fotodepilación casi en cada manzana de cada ciudad española[270], en el último periodo de *boom* económico (los tres lustros que van desde mediados de los noventa hasta 2007-2008, con el estallido de la crisis inmobiliaria, financiera y económica), no supone precisamente un indicio de cambio hacia la sustentabilidad. ¿Qué tienen los sociólogos que decirnos al respecto?

Un estudio de síntesis a comienzos del siglo XXI es la monografía del CIS “Opiniones y actitudes”, número 67, sobre *Ciudadanía y conciencia*

medioambiental en España[271]. No comparto el marco normativo del estudio —sostenibilidad como *modernización ecológica* del capitalismo y la democracia liberal—, pero de todas maneras su interpretación de la evidencia empírica disponible —que se refiere básicamente al periodo 1996-2010— no depende decisivamente de ese marco y sugiere un terreno común de encuentro para quienes entienden la *ciudadanía ecológica* de otra forma (por ejemplo, desde un republicanismo cívico penetrado de valores medioambientales o desde el ecosocialismo/ecofeminismo).

Los autores distinguen tres tipos de disposición ciudadana hacia el medio ambiente: 1) *adhesión moral* (cierta conciencia ambiental, sin que esta encuentre expresión directa en el estilo de vida o las preferencias políticas; algo más en terreno del decir que del hacer); 2) *cooperación voluntaria* (con acciones voluntarias que impliquen cierto cuidado del medio ambiente, más allá del mero respeto a las leyes); 3) *participación activa*, desarrollando un compromiso activo con la causa medioambiental, a través de distintas formas de participación cívica y política[272].

Pues bien, lo que la —limitada— evidencia empírica disponible muestra es que *esa "adhesión moral" de los españoles y españolas —declarada en encuestas de opinión— no se refleja después en su conducta*. "La proclamación de valores ambientales no tiene el debido reflejo en la vida de quienes los declaran" (p. 76). Por otra parte, se aprecia un considerable "déficit informativo y aún cognitivo" (p. 46): "Todo indica que la mayoría de los ciudadanos carece de la información y el conocimiento necesarios para poner en práctica su conciencia medioambiental, de modo que esta deje de ser una mera declaración de intenciones, para producir algún impacto en el mundo real" (p. 51).

De manera típica, los españoles y españolas declaran estar *ellos mismos* altamente preocupados por el medio ambiente y los problemas ecológicos,

pero *al mismo tiempo* creen que los demás no lo están, y "es generalizado el escepticismo acerca de las mejoras que puedan lograrse mediante la sola acción individual […]. Así, son mayoría quienes piensan que 'no tiene sentido que yo personalmente haga todo lo que pueda por el medio ambiente, a menos que los demás hagan lo mismo'" (p. 56).

> Si indagamos acerca de sacrificios concretos en defensa medioambiental, yendo del terreno de las declaraciones al terreno de los hechos, nos encontramos con una evidente contradicción entre la conciencia ambiental expresada y el estilo de vida adquirido con el estatus socioeconómico […]. Así, casi la mitad de la población se mostraba fuertemente contrariada en 2004 ante la idea de pagar precios más elevados para proteger el medio ambiente, mientras que poco más de un cuarto de la misma estaría dispuesto a hacerlo. Mayor es el porcentaje de quienes se negarían a pagar muchos más impuestos con la misma finalidad. Igualmente próximos al 50% son los que declaran no aceptar recortes en el nivel de vida con el ánimo de proteger el medio ambiente (p. 53).

Se estima que la conducta coherente para hacer frente al calentamiento climático, con cambios en el "estilo de vida" que involucren conductas de "alto coste" (dejar de usar el automóvil privado, por ejemplo), solo puede predicarse del 1-2% de la población española[273]. Por lo demás, esta llamativa incoherencia tampoco debería sorprendernos demasiado: como *anthropos* tenemos una alta capacidad para disociar el predicar del dar trigo. Escriben Claus Leggewie y Harald Welzer que los seres humanos son capaces de "interponer mundos entre su conciencia y sus opciones de acción" sin que "encuentren problema alguno para integrar incluso las contradicciones más llamativas y vivir así su día a día"[274].

En España el nivel de participación en grupos o asociaciones con objetivos medioambientales es muy bajo: según diversas encuestas oscilaría, en el primer decenio del siglo XXI, entre el 1,8 y el 3,8% de la población.

> El ciudadano español ni aprovecha los cauces participativos existentes —como la Agenda 21, por ejemplo— ni asume un papel activo en la defensa del medio ambiente. […] Esta

renuencia participativa, indicativa de una falta de tensión pública endémica en el ciudadano español, está en consonancia con la demanda de soluciones públicas para la sostenibilidad, de tal manera que el ciudadano se muestra dispuesto a *cooperar* con las autoridades en la realización de la misma, pero no tanto a *participar* políticamente en su definición democrática (p. 64).

En conclusión, "el medio ambiente está lejos aún de constituirse en una verdadera prioridad social"[275]. Y los dichos están desconectados de los hechos…

La conciencia medioambiental de los españoles se caracteriza por su debilidad. De hecho, si consideramos al ciudadano ecológico como aquel en quien concurren no solo el cumplimiento de las obligaciones legales ambientales, sino también un cierto número de virtudes morales y disposiciones prácticas hacia el entorno, puede afirmarse que el ciudadano ecológico español —todavía— no existe. […] La conciencia ambiental tiende a expresarse retóricamente —en forma de *valores y opiniones* ambientales— antes que actitudinalmente —mediante *prácticas* sostenibles—. Es decir, el ciudadano *expresa* valores ambientales, pero no los *realiza* en la práctica (p. 75).

HARTAZGO DE LO QUE UNO NO COME

Una dificultad adicional es que en los primeros años del siglo XXI cunde lo que cabría llamar *una generalizada falsa conciencia sobre las políticas ambientales y la cultura ecológica en España*. ¿En qué sentido? La popular escritora estadounidense —afincada en Venecia— Donna Leon, conocida no solo por sus novelas negras, sino también por su activismo medioambiental, se quejaba en cierta ocasión: "Cuando empiezo a hablar de ecología la gente bosteza. Antes de abrir yo la boca ya ponen cara de hastío"[276]. Análoga sensación de hartazgo sin haber comido casi nada —en lo que a acción proecológica eficaz se refiere— hallamos en España: como si el país tuviera en el estómago uno de esos balones llenos de aire que los cirujanos implantan a veces para combatir la obesidad mórbida... "A la par que crece esta oleada de 'moda verde' (cuestionada y cuestionable por la mercantilización), se extiende *una visión contraria a lo ambiental*, que puede ser desde la

percepción del tema como algo proselitista hasta la idea de lo ambiental como algo perteneciente al *stablishment* y por tanto contra lo que hay que luchar o rebelarse."[277]

Rebelión contra lo ecológico, percibido como si formase parte de lo "políticamente correcto"… Es como si, de alguna forma, la conducta proambiental se identificase con prácticas como dejar de fumar, y el rechazo de las leyes antitabaco con argumentos antiautoritarios se extendiese a un supuesto dominio de lo ecológico sobre la vida social. Además, acerca de las cuestiones ecológicas y ambientales, parece cundir el cansancio y un desengañado hastío entre la población —se habla de "ecofatiga", lo que se manifiesta, por ejemplo, en la vigencia del estereotipo cultural del "ecologista coñazo"—[278], asunto que no deja de tener su punta de paradoja, pues *la cultura que prevalece —la que se traduce en prácticas no discursivas— es abrumadoramente productivista.* Sin duda esto tiene que ver con la generalizada banalización y mediatización de lo ecológico en una cultura donde las prácticas del *marketing* tienden a invadirlo todo, de manera que también los discursos de sostenibilidad —por lo demás, como hemos visto, a menudo divorciados de las prácticas— tienden a traducirse, muy reductivamente, a *marketing* verde.

Por ejemplo, comenta el avispado novelista Rafael Reig: "Se echa en falta el Quijote o el Cándido de nuestra sociedad, el que cumpla a rajatabla [como don Quijote el código de la caballería] el (tedioso y pormenorizado) reglamento de la corrección política, la solidaridad, la tolerancia, la multiculturalidad, el feminismo, el ecologismo, el pacifismo, la salud, la gimnasia, la indumentaria y hasta la sexualidad contemporánea"[279]. Resulta singular que, en esta época de dominio cultural aplastante por parte del paleoliberalismo neoconservador, esa que sugiere Reig sea la norma cultural frente a la que habría que levantar las armas de la sátira...

Otro ejemplo inquietante: hablando en una entrevista —publicada en el mismo suplemento cultural una semana después— acerca del deseo de acercar la arquitectura a la naturaleza, el gran arquitecto Rafael Moneo se refiere a “una arquitectura que, de acuerdo con la ideología dominante, pueda ser calificada como ecológica”. Pero ¿cómo no ver que resulta un disparate pensar el ecologismo en términos de “ideología dominante”? Solo si se lo identifica con un discurso medioambientalista hipócrita y divorciado de la acción, en realidad reducido a teñir de verde cuatro tópicos insustanciales, tendría sentido decir del ecologismo algo así...

HIPOCRESÍA Y DUCA

La hipocresía, se ha dicho muchas veces, es el homenaje que el vicio rinde a la virtud. (En nuestras sociedades, como se sabe, la hipocresía asume a menudo la forma de lo *políticamente correcto*.) En el tardocapitalismo, la omnipresencia del *marketing* (creador de un mundo imaginario motivado por intereses mercantiles, lo cual induce un divorcio sistemático entre apariencia y realidad) resulta un fabuloso caldo de cultivo para la hipocresía.

Dos jovencísimos arquitectos españoles (pero ya premiados por la Fundación Banco Santander en la tercera edición de su convocatoria TalentosDesign por su trabajo “Kithouse”, para mejorar las condiciones de realojo tras una catástrofe natural… en fin, un emprendimiento con futuro, qué duda cabe, en esta época caracterizada por que muchas de las catástrofes “naturales”, como las inundaciones y huracanes, pongamos por caso, han dejado de ser naturales), los jóvenes arquitectos Álvaro Figueruelo y Daniel Mayo, como decía, declaran que durante demasiados años la arquitectura “se ha utilizado como elemento icónico. Se han construido miles de ‘cafeteras galácticas’, unas han cumplido su misión, como el Guggenheim de Bilbao, y otras no…”. Y también, contestando a otra pregunta: “Lo bioclimático o

sostenible ha existido siempre. La Alhambra de Granada ya es un edificio bioclimático. Pero ahora hay una tendencia de edificios que parezcan bioclimáticos aunque no lo sean…”[280].

La tendencia (¿por qué no decirlo también en el inglés del *design*: *trend*?) en realidad es mucho más vasta y general. Se nos ofrece algo que parezca gobierno democrático aunque no lo sea, algo que parezca socialdemocracia aunque no lo sea, algo que parezca libertad aunque no lo sea, algo que parezca justicia aunque no lo sea, y desde luego algo que parezca sostenibilidad aunque no lo sea… El *marketing* pudre la cultura entera y tiende a convertirse en la entera cultura de la “sociedad del espectáculo”. Si don Ludwig Feuerbach —aquel filósofo materialista que en el prólogo a su *Esencia del cristianismo* escribía: “La apariencia es la esencia de nuestra época: apariencia nuestra política, apariencia nuestra religión, apariencia nuestro conocimiento”— levantara la cabeza…

Duca, para los gitanos: pena. Los filólogos nos dirán si procede del sánscrito *dukkha* (sufrimiento), uno de los términos clave de la indagación budista.

¿EMPLEAR LAS MISMAS ARMAS QUE EL ADVERSARIO?

Una idea que aparece una y otra vez, sobre todo en los momentos malos, entre las gentes que luchan por la supervivencia y la emancipación, por la libertad y la igualdad de los seres humanos: *empleemos las mismas armas que ellos*. (Muchas veces esto se refiere a las técnicas de publicidad, *marketing* y *public relations*.) Creo que hay que resistir frente a esta tentación. Si empleamos sus armas, terminaremos siendo indistinguibles de ellos. Se trata precisamente de lo contrario: marcar diferencias. Otros valores tienen que traducirse en otras estrategias y tácticas de lucha.

García López (2000) advierte del error de considerar que las campañas comerciales y de

administraciones públicas orientadas a fines proambientales (prevenir incendios, evitar capturas de inmaduros, conformar y difundir estilos de vida que permitan introducir a las personas en universos de consumo ecológico, etc.) son "buenas", por ser usadas con buenos fines. Su argumento para ello es el énfasis en el individualismo que ejerce el discurso publicitario, distrayendo la atención del carácter público que tiene la gestión y conservación de la naturaleza. Además, de esta forma, la publicidad es un modelo de una forma de redefinir los valores públicos en función de los intereses privados, impidiendo reflexionar sobre las consecuencias de ese proceso. Una de ellas para este autor es la *espectacularización del medio ambiente*, siguiendo la propuesta de Mattelart de relación mensaje publicitario-espectáculo[281].

No hay —nunca— vacío moral (tampoco cuando estamos o nos creemos en medio de una "crisis de valores"). Otra cosa es que se den situaciones en que los valores vigentes son, al menos en parte, más bien disvalores o antivalores (desde el punto de vista de la emancipación humana y la sustentabilidad ecológica, cabe precisar). Como en la España de hoy mismo... Se siguen santificando el dinero y el éxito —a pesar de la conmoción que tendría que haber supuesto la crisis económica que comenzó en 2007—; los valores de la izquierda —la igualdad, la justicia, la dignidad humana, el trabajo— son despreciados.

La derecha llamada neoliberal —pero más bien habría que decir neoconservadora y paleoliberal— no solamente ocupó los gobiernos del mundo entero durante decenios: ocupó además las mentes y los corazones de la mayoría. Donde antes había valores como la igualdad, solo cabía después el valor del dinero. La mayoría de la izquierda fue corrompiéndose mientras más se empequeñecía, y encanijándose mientras más se desnaturalizaba...

Terribles tiempos estos en que parece que todo espacio moral estuviera ocupado por los disvalores de la derecha y los valores fingidos de la pseudoizquierda. Decía el gran escritor portugués José Saramago —fallecido en junio de 2010— que, si había que calificar a nuestra época de alguna forma, el apelativo que cuadraba mejor era "la época de la mentira". Es

cierto, pero incompleto: no solo nos mienten, y mucho, sino que nos autoengañamos obstinadamente[282].

EN SÍNTESIS: CAPITALISMO E INSOSTENIBILIDAD

Ninguna cultura es mejor que sus bosques, dijo W.H. Auden, y nos lo recuerda Ronald Wright: "Las civilizaciones han desarrollado muchas técnicas para obligar a la tierra a producir más alimento, unas sostenibles y otras no. La enseñanza que deduzco del pasado es esta: que la salud de la tierra y del agua —así como la de los bosques, que son los lugares donde se conserva el agua— es la única base duradera para la supervivencia y el éxito de cualquier civilización"[283]. Sin embargo, esta clase de nociones resultan muy ajenas a la cultura que ha desarrollado el capitalismo (sobre todo en su última fase neoliberal/neoconservadora). Prevalece el ímpetu de dominación de la naturaleza mediante la técnica, convirtiendo los ecosistemas, los servicios de los mismos, los seres vivos y sus partes en mercancías susceptibles de contribuir a la acumulación privada de capital.

> El capitalismo cuenta con unos 500 años de existencia —unos 250 de capitalismo mercantil, seguidos por el capitalismo industrial de los últimos 250 años—, menos del 0,4% total de la existencia humana. [...] En esa pequeña fracción de la historia humana, la naturaleza cooperativa, atenta y dada a compartir, presente en el carácter humano, ha visto reducida su importancia, mientras que la competencia agresiva ha pasado a ser prominente a fin de promover un sistema basado en la acumulación de capital, así como para poder sobrevivir dentro de dicho sistema. De la mano del capitalismo se ha desarrollado una cultura cuyo epítome lo forman la codicia, el individualismo, la explotación de hombres y mujeres por parte de los demás y la competencia...[284]

La cultura (hegemónica) del capitalismo neoliberal actúa sin duda como un decisivo impulsor de la degradación ecológica de España (y de la que causan las conductas de los españoles/as en otros lugares del mundo). La raíz del problema no está en el exceso de población (aunque la estabilización

demográfica sea sin duda un requisito previo de la sustentabilidad), ni en la tecnología considerada abstractamente (aunque no quepa aceptar una supuesta "neutralidad" de la tecnología), ni tampoco en las características de la naturaleza humana (aunque encontremos en esta una problemática *hybris* sobre la que volveremos enseguida, sabemos que, históricamente, el mismo *anthropos* ha construido comunidades sostenibles y otras insostenibles). La raíz, el motor causal, se halla en el *proceso de acumulación de capital,* sobre todo en su forma actual (lo que para abreviar solemos llamar globalización neoliberal). *En las instituciones económico-políticas básicas del capitalismo, y la cultura asociada con ellas, se halla la raíz de nuestra insostenibilidad presente*. Albert Recio, economista de la UAB, enuncia con claridad las dimensiones más importantes del problema:

> La crisis ambiental no es solo un problema natural. Es, fundamentalmente, un problema social. Del modelo de instituciones que organizan la vida económica. Una economía capitalista necesita el crecimiento continuado para el buen funcionamiento de su institución central, la empresa capitalista. También porque el crecimiento permite postergar indefinidamente el debate sobre la distribución del producto social y legitima el beneficio privado por su papel en la inversión. [...] Sin construir otro modelo de estructuras institucionales, donde existan verdaderos mecanismos de democracia económica [...] va a ser difícil alcanzar algún tipo de equilibrio sostenible de la vida humana en el planeta[285].

NECESITAMOS CAMBIAR, PERO…

Visto todo lo anterior, no resulta difícil coincidir con Jordi Pigem cuando afirma:

> La crisis ecológica es la expresión biosférica de una profunda crisis cultural, una crisis derivada del modo en que percibimos nuestro lugar en el mundo. Buscamos el sentido de la vida en la acumulación, mientras el mar se vacía de peces y la tierra de fauna y flora silvestres. Liberarnos de la idolatría del consumo y del crecimiento por el crecimiento requiere transformar el imaginario personal y colectivo, transformar nuestra manera de entender el mundo y de entendernos a nosotros mismos. Un criterio para ello es abandonar la sed de riqueza material a favor de otras formas de plenitud. No se trata de ascetismo. Al

fin y al cabo, la revista *Décroissance* lleva como subtítulo *Le journal de la joie de vivre*[286].

Lo que necesitamos no queda por debajo de una revolución cultural:

> Una radical reorientación de la especie humana, desde la carrera actual literalmente insensata hacia una condición de equilibrio, de la competición a la cooperación, no solo pide una reforma de la economía, sino una revolución cultural, o incluso antropológica. Un desarrollo de la conciencia, en lugar de un crecimiento de la potencia. Del ser, en lugar del tener. El final del paradigma economicista, es decir, de la autonomización de la economía, para reintroducirla en el ámbito de una sociedad que haya recuperado la conciencia de los límites naturales y la necesidad de solidaridad social[287].

El problema es que no bastan —ni de lejos— las apelaciones bienintencionadas a la transformación personal. "Tratar de cambiar el mundo simplemente cambiando el corazón del hombre y de la mujer, sin cambiar las estructuras, puede constituirse en una excusa para dejar todo como está."[288] Por decirlo muy brevemente: *no es un asunto de autoayuda, es un asunto de luchas sociales*[289]. Se trata de organizarse para luchar juntos, sabiendo que —como propuso en atinada imagen Max Weber— la política, durante muy largos tramos, se parece a algo tan extenuante y aburrido como perforar —con medios artesanales— gruesas planchas de hierro. Una vez identificados los problemas, poner en marcha los cambios culturales necesarios puede ser un asunto de plazos muy largos: pensemos en los dos ejemplos españoles a los que antes me referí (los movimientos socio-culturales del krauso-institucionismo y el anarquismo naturista).

ALGO MÁS SOBRE CONSUMO Y 'CONSUMERISM'

El crecimiento (del PNB) es el síntoma, pero la enfermedad es el capitalismo, con su naturaleza intrínsecamente expansiva. ¿No deberíamos descender a las raíces del problema? Está muy bien reducir individualmente el consumo de carne y de agua: pero nos hace falta —si de veras aspiramos a ecologizar la

economía y la sociedad— socializar la banca y el sector energético.

La reciente reflexión decrecentista se centra en el consumo (a menudo con una perspectiva individual)[290]. Veamos una definición típica: "El decrecimiento es una gestión individual y colectiva basada en la reducción del consumo total de materias primas, energías y espacios naturales gracias a una disminución de la avidez consumista, que nos hace querer comprar todo lo que vemos"[291]. Pero *consumo y producción van de la mano*. Productivismo-y-consumismo: producir más para consumir más para producir más para... (Otra forma de verlo: producir por producir y consumir por consumir.) La rueda que mueve la máquina infernal está oculta detrás del vistoso primer plano: es la acumulación de capital. Nos oponemos al productivismo/consumismo (producción por la producción acoplada con el consumo por el consumo), y no puede obviarse la dimensión de los *cambios estructurales* que son necesarios. Dicho de forma un poco provocadora: no solamente necesitamos fomentar organizadamente el consumo responsable, sino también la socialización responsable de los medios de producción (de una parte esencial de los mismos).

¿Soberanía del consumidor? ¿Poder de los consumidores? Solo se podrían poner esperanzas en algo así si la masa de consumidores no fuese ella misma un producto del capitalismo corporativo. Los conglomerados de poder empresarial manufacturan las subjetividades de los compradores de mercancías, igual que manufacturan las mercancías... La posible trampa en el decrecimiento es el simple *consumerism*: hemos de ser conscientes de ella y estar atentos para desactivarla.

No podemos confiar en el poder de los consumidores: solo en el de los ciudadanos y ciudadanas. El poder potencial del consumidor —que es real— no puede actualizarse en tanto él o ella actúan como consumidores aislados: solo a través de la articulación de los ciudadanos. Hay que insistir en ello:

hay sobreconsumo *porque* hay sobreproducción (y entre lo mucho que se produce están también los deseos de muchas formas de consumo), y hay sobreproducción porque el afán de beneficio mueve la rueda de la acumulación de capital. Tal y como sugieren los ecosocialistas de lengua francesa Daniel Tanuro y Michael Löwy, la crítica cultural del consumismo es necesaria, pero no suficiente. "Hay que atacar el propio modo de producción. Solamente una acción colectiva democrática permitiría, al mismo tiempo, responder a las necesidades sociales reales, reducir el tiempo de trabajo, suprimir las producciones inútiles y perjudiciales, reemplazar las energías fósiles por la solar. Esto implica una incursión profunda en el régimen de propiedad capitalista, una extensión radical del sector público y la gratuidad: en suma, un plan ecosocialista coherente."[292]

¿Insistir en la buena conducta ecológica individual, en ser ciudadanos y ciudadanas "ecológicamente virtuosos"? Claro. Pero no porque —como reza el tópico— "cada granito de arena cuenta", de forma que los "gestos sencillos" e indoloros puedan irse sumando hasta "salvar la Tierra"; no porque convirtiéndonos uno a uno en "consumidores verdes" vayamos a detener la devastación de la biosfera. Ninguna suma de cambios en los hábitos individuales de consumo puede sustituir a las transformaciones estructurales (en las instituciones políticas, en el sistema de crédito, en la economía productiva) que son urgentemente necesarias. El motor del sistema no es el consumo, es la acumulación de capital. Y si ello es así, la vía de salida no es ni el "consumo responsable" ni la "responsabilidad social corporativa", sino el ecosocialismo (lo cual no supone una constatación cómoda… porque entraña la necesidad de enfrentarse al poder de clase del capital).

De modo que las razones que podemos invocar en pro de la "virtud ecológica" son otras. En algún lugar las he explorado con cierto detalle. Aquí

solo quiero apuntarlas telegráficamente: uno, construirnos como sujetos que mantengan su decencia básica: que puedan mirarse al espejo sin sentir vergüenza. Una sociedad que busca mantener sus satisfacciones a costa de depredar el pasado y el futuro, a costa de arrebatar los recursos que necesitan los pobres y hambrientos de hoy en día, y de ocupar el espacio ambiental que corresponde a las demás especies vivas, no puede estar integrada mayoritariamente por sujetos decentes. Y dos, no olvidar nunca que pequeñas causas —en ciertas condiciones críticas, cuando un sistema complejo no lineal puede bascular de un estado a otro— pueden producir grandes efectos.

NO HAY ATAJOS

La cultura donde nacemos y crecemos nos proporciona nuestras prácticas sociales "por defecto", y tratar de enjuiciar críticamente —y acaso transformar colectivamente— algunas de esas prácticas requiere casi siempre grandes esfuerzos.

No hay atajos. Uno no se inventa una nueva cultura *prêt-à-porter* como el mago que se saca un conejo de la chistera[293]. Invocar retóricamente los valores de la ética ecológica no nos acerca a ellos. Es cierto que los individuos podemos modelar nuestro carácter de acuerdo con designios conscientes (ya los antiguos griegos sabían mucho de eso: basta releer la *Ética a Nicómaco*)[294], y los grupos humanos pueden actuar colectivamente sobre su cultura, transformándola hacia nuevos valores (en España, he de llamar de nuevo la atención sobre los valiosos precedentes del krauso-institucionismo burgués y el naturismo obrero de signo anarquista). Pero, salvo si hablamos de crisis agudas, se trata de procesos complejos, a medio y largo plazo: exigen esfuerzos sostenidos y los resultados se miden en lustros, en decenios (o sea, los lapsos en que se desarrollan los procesos de socialización).

También es cierto, por otra parte, que si se dan crisis graves que entrañen quebrantos considerables del orden socioeconómico pueden abrirse "ventanas de oportunidad" para cambios de conciencia menos lineales. Una de las "Conclusiones aprobadas por unanimidad en el grandioso mitin del Olympia" de la CNT, en febrero de 1937, decía: "Elaboración de una moral de sacrificio para la guerra"[295]. Elaborar una moral, de forma intencionada, no es un propósito que resulta fácil de llevar adelante en ninguna circunstancia: pero quizá precisamente en la conmoción de una guerra cuente con más opciones de tener éxito que en otros contextos. En cuanto a nosotros, en el mundo del siglo XXI, pocas dudas deberíamos abrigar acerca de la cercanía de grandes crisis en nuestro horizonte, en este nuestro mundo de "efecto invernadero" desbocado y *peak oil*.

> Tendría que haber llegado para cualquier persona dotada de sentido moral, y para todos, el momento de disociarse. Prerrequisito para una acción disconforme, realmente innovadora e incisiva. Para evitar el suicidio en masa o la narcotización de los individuos, haría falta un salto en el imaginario social, colectivo. […] Una idea de sociedad (no un modelo preconfeccionado en abstracto por presuntas vanguardias) abierta, autodeterminada y capaz de autogobierno. Un modelo de relaciones voluntarias, cooperativas, no mercantilizadas. Un nuevo comunitarismo y un nuevo humanismo capaz de contemplar la Tierra, que supere el pensamiento dualista mente/cuerpo, hombre/naturaleza. Una transfiguración de la actual condición antropológica. […] Para salir del armazón cultural, psicológico, social y político de la modernidad contemporánea (crecimiento destructivo, homologación deshumanizadora, violencia sistemática) nos vendría bien un pensamiento realmente herético capaz de concebir lo inconcebible, de expresar lo inefable y de actuar con voluntad de no-potencia[296].

Y, en cualquier caso, *para los animales culturales que somos no hay forma de esquivar el bucle cultural* remitiéndonos a nuestra naturaleza humana animal. Esta es real, sin duda: somos "el tercer chimpancé", cierta clase de simios sociales cuyo linaje se separó del de chimpancés y bonobos hace unos pocos millones de años[297]. Pero remitirnos a eso no nos sirve de mucho:

incluso cuando enfatizamos las necesidades básicas ancladas en nuestra naturaleza simia, y la importancia de la corporalidad en una concepción deseable del bienestar humano, *estamos haciendo una opción de valor, es nuestra cultura la que aconseja recurrir a nuestra naturaleza* (animal). Sería mucho más sostenible espulgarnos más (en sentido amplio, no necesariamente literal: cuidarnos unos a otros en relaciones cara a cara) y viajar menos, *pero no es que nuestra naturaleza nos imponga lo primero, sino que optamos por una cultura donde espulgarse sea valioso* (frente a otras opciones posibles: subordinarlo todo al deseo de viajar a Marte, por ejemplo)[298]. Un filósofo moral tan lúcido como Alasdair MacIntyre insiste en que "al transformarse [culturalmente], el ser humano se convierte en un animal reencauzado y rehecho, pero no en ninguna otra cosa. La segunda naturaleza del ser humano, su naturaleza culturalmente formada como hablante de un lenguaje, es un conjunto de transformaciones parciales, pero solo parciales, de su primera naturaleza animal. El ser humano sigue siendo un animal con identidad animal"[299].

Creo que MacIntyre ahí minusvalora nuestro problema: pensemos por ejemplo en implantes biónicos que puedan dotar de sentidos y capacidades nuevas al ser humano… Nuestra naturaleza animal se halla abierta, como si dijéramos "desfondada" por la cultura[300]. El hecho es que no podemos saltar fuera de nuestra propia sombra, *no hay para nosotros un "afuera" del lenguaje y la cultura*. No podemos esquivar nuestro ser cultural para regresar a un ser natural previo a la cultura humana (como querrían quizá ciertos adalides del primitivismo)[301].

HACIA UNA CULTURA DE LA SUSTENTABILIDAD

Teniendo todo ello en cuenta, vale la pena intentar una reflexión somera sobre las posibilidades de que se desarrolle una cultura de la sustentabilidad.

Pero ¿qué valores serían centrales en una cultura semejante? He llamado la atención acerca de la idea de *autocontención* en toda una pentalogía publicada entre 2000 y 2009[302]. *Autocontención*, por cierto, se dice en griego *enkráteia*, una noción —es bien sabido—importante en la ética de Aristóteles[303]. En efecto: al versado en filosofía práctica, la idea de autocontención le evocará quizá ecos de la doctrina aristotélica del justo medio (*mesotés*), la cual, según Bertrand Russell, resulta poco excitante, pero es verdadera[304]. Manuel Sacristán, en todo el tramo final de su vida, se aproximó con pasión al estudio de las culturas amerindias precisamente por ver en ellas "culturas del término medio" (frente a las izquierdas europeas, tanto marxistas como anarquistas, que tratan de llegar a la sociedad emancipada, hegelianamente, por vía de negación radical)[305]. Hemos de intentar mantenernos en el justo medio, evitando los vicios que resultan de un defecto o un exceso. "No se trata de deshacerse de toda emoción o pasión provocadas por sucesos o incidentes hijos del azar, sino de controlar las pasiones de acuerdo con una regla primordial: busca el término medio, busca en la vida el comedimiento."[306]

He llamado la atención otras veces sobre lo siguiente: esta búsqueda del "término medio" —aquí nos interesa sobre todo un "término medio" relativo al metabolismo entre sociedad y naturaleza— tiene un sentido muy profundo, muy arraigado en la estructura de la realidad. *Si inyectamos un exceso de energía en un sistema complejo, este será incapaz de asimilarla y acabará desorganizándose*...

Los sistemas autoorganizados existen en situaciones en las que consiguen *suficiente* energía, pero *no demasiada*. Si no consiguen suficiente energía de suficiente calidad (por debajo de un umbral mínimo), las estructuras organizadas no tienen base y no se da autoorganización. Si se suministra demasiada energía, el caos se adueña del sistema, pues la energía sobrepasa la capacidad disipativa de las estructuras y estas se derrumban. De forma que los sistemas autoorganizados existen en el terreno intermedio entre lo suficiente

y lo no demasiado[307].

Encontramos la misma intuición en ese formidable libro que es *La termodinámica de la vida* de Schneider y Sagan: “Los sistemas alejados del equilibrio [entre ellos, los ecosistemas y los organismos vivos: se refieren al equilibrio termodinámico, ese poco deseable estado de máximo desorden y disipación energética] parecen surgir cuando existe un ciclo energético y material suficiente pero no excesivo”[308]. Es la misma dinámica de sistemas complejos como los ecosistemas y los organismos vivos la que conduce hacia la virtud de la *suficiencia*, hacia el término medio (entre la escasez de energía y su sobreconsumo): uno barrunta que Aristóteles se sentiría cómodo entre los modernos teóricos de sistemas complejos.

CONTRA LA ‘HYBRIS’

Ahora bien, ¡una cosa es decirlo y otra hacerlo! *La desmesura humana* (que los griegos antiguos llamaron *hybris*, y los cristianos, pecado original) *no es algo episódico ni secundario en nuestra vida: más bien parece pertenecer a la misma naturaleza de un animal lingüístico* como lo somos nosotros. (En otros pasos de este libro, identifico a la desmesura, junto con la xenofobia y la dominación, como los tres grandes males morales.)

Nuestra condición de “caídos” tiene que ver con el sufrimiento y la explotación que acarrea inevitablemente la libertad humana. Radica en el hecho de que somos animales contradictorios, pues nuestros poderes creativos y destructivos emanan más o menos de la misma fuente. El filósofo Hegel creía que el mal florecía a la par que la libertad individual. Una criatura dotada de lenguaje puede expandir mucho más allá el restringido radio de acción de las criaturas no lingüísticas. Adquiere, por así decirlo, poderes divinos de creación. Pero como la mayoría de las fuentes potentes de invención, estas capacidades son también sumamente peligrosas. Un animal así corre el peligro constante de desarrollarse demasiado rápido, sobrepasarse a sí mismo y acabar quedándose en nada. La humanidad tiene un cierto elemento potencial de autofrustración o autoperdición. Y eso es lo que el mito bíblico de la Caída se esfuerza por formular, pues Adán y Eva emplean sus poderes creativos para deshacerse a sí mismos. El ser humano es el Hombre Fáustico, de ambición

demasiado voraz para su propio bienestar y eternamente impelido más allá de sus propios límites por el reclamo de lo infinito. Esta criatura hace el vacío a todas las cosas finitas en su arrogante relación amorosa con lo ilimitable. Y como el infinito es una especie de nada, el deseo de esa nada constituye una expresión de [...] la pulsión de muerte freudiana[309].

Con el lenguaje y la cultura salimos —a medias, claro: solo a medias— fuera del mundo natural, lleno de mecanismos de homeostasis y autorregulación: se vuelven posibles todos los excesos, todas las desmesuras.

En comparación con esa estable eficiencia [de la naturaleza], la inteligencia humana resulta mercurial e inquietante. Estamos impulsados por necesidades y expectativas inagotables. Nuestra inteligencia es una maquinaria hiperbólica. No queremos simplemente sobrevivir, como quieren el mejillón y la gallina, sino que queremos vivir, convivir, crear, liberarnos, superarnos, en una palabra, *supervivir*. Esto no quiere decir vivir por encima de nuestras posibilidades, lo que sería quimérico, sino *vivir por encima de nuestras realidades*, o sea, vivir dirigidos por la posibilidad, que es irreal, inventada, fantaseada[310].

El ser humano es, constitutivamente, un ser desequilibrado: pero el capitalismo potencia esto hasta el infinito; exactamente lo contrario de lo que debería hacer un sistema socioeconómico aceptable. Así, el filósofo francés Patrick Viveret señala que en el centro de la actual crisis sistémica o civilizatoria se hallan dos factores interconectados: la desmesura y el malestar. La desmesura está en el origen de la crisis ecológica, de las estratosféricas desigualdades sociales, de los desarreglos geopolíticos y financieros… Pero la *hybris* "esconde un malestar y una angustia profundos, porque es fundamentalmente una forma de gestión de ese estado existencial".

Sabemos que hay modalidades compensadoras del malestar individual, como la bulimia o la toxicomanía. Y esta última no solo concierne a las drogas […]. En un breve momento de lucidez, el *Wall Street Journal* publicó: "Wall Street conoce solamente dos sentimientos: la euforia y el pánico". Esto apoya la tesis maníaco-depresiva con respecto a los mercados financieros, más que la del arbitraje racional… La excitación y la depresión reinan sobre el universo financiero, pero también sobre el universo político…[311]

En la cultura de la *hybris* que hoy prevalece, necesitamos recordarlo más que nunca. Las instituciones que necesitamos deben servir para reequilibrar, no para desequilibrar más aún al ya desequilibrado.

Lo infinito (el inacabable impulso por obtener beneficios, la marcha incesante del progreso tecnológico, el poder permanentemente creciente del capital) siempre corre el riesgo de aplastar y ahogar a lo finito. El valor de cambio —que, como bien reconoció Aristóteles, es potencialmente ilimitado— prevalece sobre el valor de uso. El capitalismo es un sistema que necesita estar en perpetuo movimiento simplemente para mantenerse donde está. La transgresión constante forma parte de su esencia. [...] El capitalismo no es la causa de nuestra situación de "caída", como tienden a imaginar los izquierdistas más ingenuos. Pero, de todos los regímenes humanos, es el que más exacerba las contradicciones incorporadas en un animal lingüístico[312].

REEQUILIBRAR AL DESEQUILIBRADO

Un animal lingüístico y técnico —como *Homo sapiens*— es un ser *inherentemente desequilibrado.* El lenguaje y la cultura nos desequilibran: son también lo único que puede reequilibrarnos. Donde no resulta ya posible una homeostasis natural, la inmensa potencia de lo simbólico puede sustituirla por una homeostasis cultural: lo sabemos tanto por la historia y la etnografía (que nos aportan múltiples testimonios de sociedades "reequilibradas") como a través del análisis teórico[313]. Como sugería hace más de tres decenios Manuel Sacristán, "hemos de reconocer [en la era de la crisis socioecológica global] que nuestras capacidades y necesidades naturales son capaces de expansionarse hasta la autodestrucción. Hemos de ver que somos *biológicamente* la especie de la *hybris*, del pecado original, de la soberbia, la especie exagerada"[314]. Y por eso "la operación del agente revolucionario tendrá que describirse de un modo mucho menos fáustico y más inspirado en normas de conducta de tradición arcaica. Tan arcaica, que se pueden resumir en una de las sentencias de Delfos: *de nada en*

demasía”[315]. Tan arcaica que no está de más seguir escuchando al viejo Solón: “Les aguardan muchos sufrimientos a causa de su desmesura [*hybris*], pues no saben frenar el hartazgo ni moderar la alegría...” (*Elegías,* III, 8). Con los recursos del lenguaje y la cultura, hemos de aprender a frenar el apetito de mercancías y moderar el exceso de entusiasmo por lo superhumano (o transhumano).

EPIGÉNESIS

La epigénesis —en teoría de sistemas— apunta hacia los mecanismos que permiten a un individuo modificar ciertos aspectos de su estructura interna o externa como resultado de la interacción con su entorno inmediato.

Si hablamos —en biología— de organismos, la epigénesis representa por tanto el proceso de “sintonización” final, mediada por la experiencia, gracias al cual cada individuo se adapta de forma más o menos eficiente a su entorno a partir de las capacidades contenidas en su código genético. Los genes son parte de una red compleja de interacciones que se retroalimenta y, por ende, no actúan como identidades independientes.

Ejemplos evidentes de sistemas con capacidad de aprendizaje, siguiendo la teoría epigenética, los constituyen el sistema nervioso central o el sistema inmune. En el caso del sistema nervioso central, la capacidad de aprendizaje (que se basa en la gran plasticidad neuronal del cerebro mamífero) resulta de vital importancia, pues el número estimado de conexiones sinápticas en un cerebro humano supera con creces el número de nucleótidos contenidos en el genoma humano (en promedio, una sola neurona del cerebro humano tiene 50.000 sinapsis).

Las neurociencias modernas apoyan un modelo dinámico del cerebro humano. Este es un órgano plástico, proyectivo y narrativo, que actúa de manera autónoma (de forma tanto consciente como inconsciente) y resulta de una simbiosis sociocultural-biológica. El control genético sobre la arquitectura cerebral es importante pero no definitivo: esta se desarrolla en interacción constante con los entornos biofísico y sociocultural. La cultura modifica la arquitectura cerebral; en esta las huellas culturales se almacenan epigenéticamente.

VÉASE KATHINKA EVERS: NEUROÉTICA, KATZ, MADRID/BUENOS AIRES, 2010, PP. 12, 25 Y 137; Y TODO EL CAPÍTULO 3.

El gran cometido de lo que podemos llamar la “fábrica social” —la construcción colectiva de una socialidad decente— es equilibrar al desequilibrado. Si nos dedicamos —como lo hace la desbocada maquinaria capitalista— a desequilibrarlo aún más, estamos perdidos.

> Cuando a la mayoría le parece que la humanidad se ha liberado de las limitaciones impuestas por la naturaleza es, justamente, cuando estas limitaciones aparecen como un muro al que nos aproximamos vertiginosamente en un auto en constante aceleración (tomando prestada una conocida imagen de Ramón Margalef, gran maestro de la ecología española). Esta aceleración, y las respuestas no lineales de los sistemas complejos naturales y sociales, son los riesgos mayores a los que nos enfrentamos. […] La sociedad debe aprender a vivir en los sistemas ecológicos y planetarios, y no en contra de ellos[316].

En sendos pasos de sus diálogos *Gorgias* y *República*, escritos hace 24 siglos, Platón argumenta que el ser humano que no es capaz de poner límites a sus deseos será infeliz, pues los deseos ilimitados nunca podrán satisfacerse. Para seres finitos, frágiles e imperfectos hay una conexión no solo conceptual entre autocontención y posibilidades de vida lograda. Haríamos bien en recuperar esta porción de antigua sabiduría griega.

‘EXPANSIÓN ILIMITADA DEL (PSEUDO)DOMINIO (PSEUDO) RACIONAL’

De forma poco realista, David Orr escribe que “casi todo el mundo acepta actualmente que el proyecto moderno de crecimiento económico y dominio de la naturaleza ha fracasado estrepitosamente”[317], pues los excesos del sistema industrial amenazan los sistemas vivos del planeta. ¡Ojalá esa mirada lúcida estuviese en efecto generalizada! Pero, por el contrario, se diría que las mayorías sociales permanecen aún hipnotizadas por un espejismo de progreso que se vincula con un crecimiento económico sin límites (garantizado en última instancia por el poderío de la tecnociencia).

En el centro de la cultura occidental determinada por las dinámicas del capitalismo, el crecimiento industrial y la tecnociencia hallamos *la cuestión de la dominación*. Vale la pena rememorar de nuevo la fórmula con que Cornelius Castoriadis captaba la “esencia” de la sociedad industrial (o, en los términos del filósofo greco-francés, el *imaginario social colectivo* de esta, el núcleo de significaciones imaginarias que mantienen la cohesión social y

orientan la actividad). Para Castoriadis, “el objetivo central de la vida social [en esta sociedad] es la expansión ilimitada del (pseudo)dominio (pseudo)racional”[318].

Conviene fijarse en tres elementos de la frase: en primer lugar una *hybris* que, al no reconocer límites de ninguna clase, se condena a chocar contra las estructuras y consistencias de los seres vivos finitos en un planeta limitado; en segundo lugar un impulso de dominación tanático, nacido seguramente de grietas de la psique humana donde se ha aventurado sobre todo el psicoanálisis; en tercer lugar una clase de racionalidad extraviada sobre la que me he extendido en otros lugares[319]. El adjetivo *pseudo* califica, por partida doble, la contraproductividad de un impulso cuyo carácter destructivo acaba volviéndose contra sí mismo.

La idea de una *cultura de la autocontención* apunta a contrariar la fórmula de Castoriadis. Parte de la intuición de que los seres humanos, confrontados a su finitud, vulnerabilidad y dependencia, pueden ciertamente ceder a lo tanático —la pulsión de muerte— y emprender la lucha por la dominación (sobre los demás, sobre la naturaleza externa, sobre sí mismos y su propia naturaleza interna); pero pueden también emprender una senda antagónica que se orienta al cuidado de lo frágil, la ayuda mutua, la asunción de responsabilidades, el ayudarnos unos a otros a confrontar la muerte[320]. Autolimitarnos, en suma, para dejar existir al otro.

Algunos marxismos heterodoxos formularon tempranas críticas del productivismo, la noción burguesa de progreso y la aspiración de dominar la naturaleza. Vale la pena rememorar al Walter Benjamin de *Dirección única*, un libro de apuntes, fragmentos y agudezas publicado en 1928.

> Dominar la naturaleza, enseñan los imperialistas, es el sentido de toda técnica. Pero ¿quién confiaría en un maestro que, recurriendo al palmetazo, viera el sentido de la educación en el dominio de los niños por los adultos? ¿No es la educación, ante todo, la organización indispensable de la relación entre las generaciones y, por tanto, si se quiere hablar de

dominio, el dominio de la relación entre las generaciones y no de los niños? Lo mismo ocurre con la técnica: no es el dominio de la naturaleza, sino dominio de la relación entre naturaleza y humanidad[321].

Dominar *no la naturaleza, sino la relación entre naturaleza y humanidad*: esta idea sigue siendo inmensamente fecunda en el siglo XXI[322]. Todas las relaciones humanas entrañan ejercicio de poder, señalaba un filósofo como Michel Foucault (en la estela de Nietzsche). Pero si, en un ejercicio de reflexividad guiado por los valores de la compasión, trato de dominar *no al otro, sino mi relación con el otro,* se abren impensadas posibilidades de transformación. De verdadera humanización de esos inmaduros homínidos que aún seguimos siendo.

INDIGNACIÓN

POR CHANTAL MAILLARD

Aplaudo la indignación democrática, siempre que sea coherentemente democrática: el demos, el pueblo, en época de globalización, se extiende mucho más allá de nuestras pequeñas fronteras, personales y políticas. No estamos en 1944, tampoco en 1968. Los derechos universales han de ser entendidos y defendidos, ahora, globalmente, sin excepción de pueblos ni de razas, humanas y no humanas, pues lo que afecta a uno solo de los seres del planeta nos afecta a todos.

Me indigno porque hablar, hablamos mucho, pero ¿daríamos un ápice de nuestras comodidades diarias por salvar a un inocente cuando este no es “de los nuestros”? ¿De verdad? Siempre que trazamos fronteras, estas nos hacen ser entidades mezquinas.

Me indigno cuando nos indignamos por un recorte de nuestros sueldos, pero no lo hacemos por los dos millones y medio de desplazados que mueren de hambre en los campos de Somalia.

[…] Me indigna que consideremos que esto no nos atañe y que recibamos al rey del Vaticano (¡qué poco y qué mal recordamos la Historia!) con bombos y platillos. ¿Por qué no darían los cristianos el coste de su fiesta papal para evitar la muerte de una parte de estos dos millones y medio de personas? Me indigno cuando las sectas se indignan bañadas en su hipocresía.

Me indigna que la mayor parte de la población veamos aproximarse el desastre sin variar en nada nuestra forma de vida consumista.

Me indigno porque no acabamos de considerar a los demás seres de este planeta como semejantes. Porque hay que seguir pidiendo perdón por pensar que un animal es uno de nosotros y por decir en voz alta que son mejores que nosotros. Me indigna que no sintamos en nosotros al animal, al auténtico animal, clamando por un poco de sosiego.

> Me indigna que no nos alcemos más alto y desenmascaremos esta farsa que llamamos democracia cuando sabemos pertinentemente que el sistema no funciona, que no votamos a quienes queremos que gobiernen, sino que más bien participamos en un torneo preparado por quienes controlan económicamente el circo de las candidaturas y sus ferias electorales. Y sabemos, también, que no hay ideal ni sabiduría en la mayor parte de quienes pugnan por representarnos, sino, todo lo más, la pericia del jugador que participa, conscientemente, en un juego amañado por las grandes empresas, frente a las que no todos los políticos tienen el arma que conviene: un espíritu educado en la templanza y otras virtudes necesarias para calmar el ansia.
>
> Y ¿qué hacer? ¿Qué modelo inventar?
>
> Clamar por la sabiduría. Educar a un niño poniendo a su alcance los medios para la más alta comprensión. Mirar hacia otros pueblos: los últimos supervivientes de las selvas tropicales, Bhutan tal vez, pueblos felices, si los hay. Aprender de ellos, de su felicidad: su eudaimonía: la buena (eu) voz interior (daimon), el buen-estar. El buen daimon es algo con lo que se nace, pero se ausenta en cuanto uno insiste en procurarse un bienestar calculado en forma de pertenencias y derechos adquiridos. El Estado de bienestar se sostiene sobre un paquete de derechos adquiridos a costa de otros, de muchos otros, y a los que no estamos dispuestos, al parecer, a renunciar. No hay felicidad que se asiente sobre tales bases.
>
> Urge pensar en formular otro tipo de Gobierno, que no sea precisamente del demos: gremial y etnocéntrico, ni tampoco se sostenga en el krátos: el poder, sino en la comprensión, la compasión y el conocimiento.
>
> CHANTAL MAILLARD: “INDIGNACIÓN”, BABELIA, 15 DE OCTUBRE DE 2011.

Un *demos* que desborde el grupo pequeño, el círculo de los prójimos próximos, un *demos* que sea capaz de incluir al extranjero[323]; y un *krátos* que no sea dominación sobre otros, que no sea *potestas*, sino —si acaso— *potentia* (recordando la importante distinción de Spinoza entre “poder sobre” y “poder para”, vale decir poder como dominación sobre otros y poder en cuanto capacidad).

OPCIONES DE RESPUESTA

Donella Meadows, la experta en análisis de sistemas y autora principal del famoso informe al Club de Roma *Los límites del crecimiento* (1972; actualizaciones en 1992 y 2002), escribió en 1997 un notable artículo titulado “Leverage points: places to intervene in a system”[324]. Identificó 12 “puntos de palanca” en sistemas complejos, donde “un pequeño cambio en el lugar preciso puede producir grandes cambios en el conjunto”. Por ejemplo, la

octava palanca es la “fuerza de los bucles de realimentación negativos, en comparación con los efectos que están tratando de contrarrestar”; y la sexta, la “estructura de flujos de información (quién tiene, o no, acceso a según qué clases de información)”. Las palancas más potentes serían los paradigmas sociales (cosmovisiones, más o menos: palanca dos) y la capacidad para trascender los paradigmas dados (cambiando voluntariamente los valores y prioridades que se hallan en la base de los paradigmas: palanca uno).

Si nos atenemos a esta imagen de la palanca, cabe preguntarse: el lugar clave para intervenir en nuestro país ¿no sería la desmercantilización —al menos parcial— de los bienes y servicios esenciales para cubrir las necesidades básicas de la población española, y la provisión socializada de tales bienes y servicios? Se trata de sectores tan básicos como energía, agua, vivienda, sanidad, educación, crédito… Una economía basada en los bienes comunes ¿no se asociará con una cultura que reconstruya una noción de bien común?[325]

El gran economista Kenneth Boulding, hace ya muchos años, sugirió que el PIB (Producto Interior Bruto) debería considerarse más bien una medida del coste interior bruto y que una sociedad racional en un planeta finito debería orientar sus esfuerzos a minimizar este indicador, no a maximizarlo[326]. Minimizar el PIB —que mide los intercambios mercantiles — quiere decir: *desmercantilizar*.

La ruptura cultural decisiva, la que hoy necesitamos, tiene que apuntar contra la mercantilización generalizada, el productivismo y el desarrollismo. Se trataría de romper la identificación entre progreso y crecimiento económico (producción de bienes y servicios mercantilizados) que se hizo tan fuerte para la sociedad española tras la ruptura cultural de los años sesenta que antes analizamos. Necesitamos menos horas de trabajo, menos cosas, menos competencia destructiva, menos estrés, menos desigualdad; y también

más cooperación, más seguridad existencial, más democracia, más tiempo para la familia y los amigos, más tiempo libre, más fiesta... Precisamos *que la calidad (de la vida, de los vínculos sociales, de los ecosistemas) prevalezca sobre la cantidad*: una concepción del progreso "posdesarrollista", que se identificaría con la *vida buena dentro de los límites de los ecosistemas*.

LA SEGURIDAD NO ES UN ASUNTO DE LA DERECHA

El colombiano Carlos Granés, que a finales de 2011 ganó el Premio Isabel Polanco de ensayo con su libro *El puño invisible,* declaraba en una entrevista: "Los indignados tienen todas las credenciales y las virtudes cívicas para ser burgueses ejemplares. Piden casa, trabajo, seguridad, estabilidad… Todo lo que siempre espantó a los revolucionarios. El 68 se esforzaba por no ser burgués. Hoy lo difícil es serlo"[327].

Impresiona esta alucinante redefinición tardocapitalista del concepto "burguesía": no sería la clase propietaria de los medios de producción, sino ¡las capas sociales que buscan algo de seguridad existencial! Que es una aspiración humana universal, como cualquier antropólogo podría confirmar a don Carlos Granés…

La seguridad, en efecto, es un valor básico para los seres humanos[328]. Y por buenas razones: se ancla en nuestra vulnerabilidad, y en la conciencia de la misma. Somos animales expuestos a las diversas contingencias, vulnerables, dependientes… y más o menos racionales (no me canso de recomendar ese gran libro de Alasdair MacIntyre: *Animales racionales y dependientes*).

La seguridad no es un tema ni una idea de la derecha. Si falta seguridad y autoconfianza, es imposible el ejercicio de la libertad: sobre ello ha insistido con acierto Zygmunt Bauman[329]. Sin seguridad no cabe pensar en la democratización efectiva de nuestra vida política, económica, cultural. En lo

que sí se diferencian izquierdas y derechas es en el contenido específico que insuflan al concepto: nosotros queremos seguridad compartida basada en la justicia frente a dominio militar; seguridad en el empleo frente a más perros guardianes y policía privada; seguridad frente al riesgo químico, frente a los desastres medioambientales, frente a las aventuras tecnocientíficas que hacen padecer a todos riesgos inasumibles, frente a la arbitrariedad del poder... De otra forma: *su* seguridad tiene más que ver con los ministerios de Interior y Defensa y con las empresas privadas de vigilancia; *nuestra* seguridad tiene más que ver con los ministerios de Medio Ambiente y Trabajo y con las organizaciones populares. En los tiempos que vienen, necesitamos construir un discurso de izquierdas sobre seguridad que sea inteligente, sólido y creíble.

EL VALOR HUMANO DE LA SEGURIDAD VITAL

No se puede tener una vida satisfactoria sin un nivel básico de seguridad. Una gran parte de los afanes de las personas consiste en disponer de medios de vida estables que hagan posible una existencia previsible, sin lo cual la vida se consume en la búsqueda de la mera supervivencia día a día y minuto a minuto. Muchos de los esfuerzos que se hacen —tener una propiedad, un empleo, unos derechos adquiridos, etc.— se justifican en términos de seguridad vital. Si se acepta el carácter instrumental de la riqueza material, es decir, que su principal valor consiste en ser un medio para desarrollar la riqueza propiamente humana (que tiene que ver más con el ser, el hacer, el compartir, el crear o el gozar que con el tener), se puede concluir que la disponibilidad de bienes y servicios suficientes para desarrollar la propia vida nos libera de la inseguridad vital y nos permite dedicarnos a lo que tiene un valor humano real en lugar de perdernos en el esfuerzo instrumental interminable por sobrevivir. Una vida no puede ser plenamente humana si dedica todas sus energías, sin descanso, a obtener alimento y cobijo, a lograr el mínimo vital: una vida plenamente humana presupone seguridad vital.

Uno de los éxitos de Occidente en el último medio siglo ha sido lograr que las personas dispongan no solo de una elevada capacidad adquisitiva, sino también de un marco de protección y seguridad muy estable. Las prestaciones básicas de sanidad, educación y protección social —lo que llamamos Estado de bienestar— proporcionan a la población seguridad o confort vital. En el Estado de bienestar —una isla de socialismo en un mar capitalista— las prestaciones se financian con las aportaciones fiscales de todos los contribuyentes y se reparten —gratuitamente o casi— en función de la necesidad de cada persona[330]. Se trata de un poderoso instrumento de igualdad social, un mecanismo colectivista y desmercantilizado para proporcionar seguridad vital. Serge Latouche (1998) informa de que en algunos pueblos africanos “pobreza” se

asocia no tanto con escasez, sino más bien con inexistencia de redes familiares o vecinales que protejan a la persona. Es pobre, según este punto de vista, básicamente quien vive solo, sin pertenencia social ni vínculos comunitarios que le faciliten la satisfacción de sus necesidades.

La base colectivista del Estado de bienestar hace posible lograr seguridad sin necesidad de acopio de bienes y propiedades. La seguridad individual depende del correcto funcionamiento de las instituciones sociales. Su fundamento no es la propiedad privada sino los derechos (que suponen la correspondiente responsabilidad personal hacia la sociedad: pagar los impuestos y aportar otras contribuciones para que la maquinaria colectiva funcione eficazmente). El colectivismo del Estado de bienestar permite obtener una eficiencia en el servicio, como revelan todos los estudios que comparan la provisión pública y privada de estos tipos de servicios. Esto significa una buena asignación de recursos, de especial significación cuando se contempla un futuro de escasez. El ataque austeritario contra el Estado de bienestar resulta así doblemente nocivo. Las poblaciones deberían apostar por una organización satisfactoria del Estado de bienestar que permita el confort vital más que por maximizar el "salario en mano" de cada individuo o familia. La tendencia neoliberal es justamente la contraria: reducir impuestos para que los consumidores tengan más para gastar individualmente, aun a costa de fragilizar los servicios públicos gestionados públicamente, y así socavar la oferta de seguridad para las personas (y volverlas más ansiosas para buscar seguridad en la posesión de bienes o dinero y en el consumo). Se puede conjeturar, en suma, que una seguridad vital garantizada por estructuras colectivas reducirá las pasiones competitivas por los bienes materiales.

JOAQUIM SEMPERE: "FALSAS PERCEPCIONES, INERCIAS, INCERTIDUMBRES Y OTROS OBSTÁCULOS COGNITIVOS Y PSICOSOCIALES PARA UNA TRANSICIÓN SUAVE". PONENCIA PRESENTADA AL SIMPOSIO INTERNACIONAL SOBRE LAS TRANSICIONES A SOCIEDADES POSCARBONO "¿MEJOR CON MENOS? DECRECIMIENTO, AUSTERIDAD Y BIENESTAR", UNIVERSITAT DE VALÈNCIA, CAMPUS DELS TARONGERS, 6, 7 Y 8 DE OCTUBRE DE 2014.

SEGURIDAD EXISTENCIAL (EN VEZ DE CRECIMIENTO ECONÓMICO)

De entre las grandes respuestas históricas a la necesidad humana de seguridad, al menos dos siguen hoy interpelándonos y preocupándonos: en tiempos precapitalistas, la pequeña comunidad altamente integrada[331]; en tiempos capitalistas, el *Welfare State*[332].

Pero ahora somos más de 7.000 millones de personas viviendo en un "mundo lleno"… Tendríamos que inventar una tercera respuesta histórica. Y no puede basarse en la huida hacia adelante (expansión económica constante) con la que también contaba el keynesianismo del *Welfare State*. Este último ha sufrido una erosión incesante a partir de los años ochenta del siglo XX. Se

ha ido imponiendo lo que podríamos llamar el "modelo *low-cost*": me refiero a la combinación de empleo precario, bajos salarios, bajos precios, desprotección social, inseguridad existencial y externalización masiva de costes ecológicos. Se trata de un aspecto central del mundo que ha ido construyendo la globalización neoliberal. Y solo resulta viable, claro está, mientras se siga nadando en un mar de petróleo barato... situación que ya queda detrás de nosotros[333].

Ahora bien: lo importante es el acceso a los bienes básicos para llevar una vida decente, tenga uno empleo o no. El crecimiento de la precariedad y la inseguridad existencial de capas amplias de la población —sobre todo jóvenes y mujeres— durante los últimos lustros de auge de las políticas neoliberales ha tenido como contrapartida el desarrollo de muchos bienes y servicios *low-cost* (posibles gracias a una masiva "externalización" de daños desde el centro a las periferias), que compensan parcialmente la pérdida de bienes públicos, derechos sociales, protección laboral, seguridad existencial… y así garantizan cierto nivel de paz social.

Pero resulta impensable hacer frente a la crisis ecológica sin interiorizar gran número de costes externos, "externalidades" de tipo social y ecológico: esto choca contra la expansión del *low-cost* y, por tanto, pone en peligro esa especie de pacto social neoliberal (tú aceptas la precariedad y, aunque no puedas acceder a una vivienda digna, podrás comprarte un coche o volar barato a destinos exóticos). Cabe concebir, sin embargo, una estrategia de izquierdas ofensiva que combinase elementos de reparto del empleo y una propuesta de nuevo pacto social, antagónico al neoliberal, ofreciendo seguridad (en las distintas dimensiones de la existencia humana y, en particular, en el acceso a esos bienes básicos de los que hablé antes) a cambio de que la sociedad aceptase la idea de responsabilizarnos de nuestros actos, asumiendo los costes sociales y ambientales de los mismos.

Sería el final del empleo basura, de la comida basura, de los vuelos baratos... Se puede ver como una recuperación del Estado social y democrático de derecho (mal llamado “Estado de bienestar”) que incorporase centralmente la dimensión ecológica. Esta estrategia podría plantearse un pleno empleo creíble en las nuevas condiciones en las que nos encontramos.

SEGURIDAD EXISTENCIAL: O MEDIANTE EL EMPLEO O MEDIANTE LA FORMACIÓN

• En la perspectiva de los enormes cambios estructurales necesarios para avanzar hacia una sociedad sostenible, con reconversiones industriales y laborales que afectarían a millones de trabajadores en todo el mundo, hacen falta herramientas poderosas para amortiguar el choque social.

• Habrá que abordar un sistema amplio de formación continua remunerada, para que se desarrolle de la mejor manera posible la mutación de empleos y oficios que exige tamaña reestructuración económica. Cf. Paul Boccara: “Pistes pour des interventions et scénarios pour une sécurité d’emploi et de formation mobiles dans une régulation nouvelle”, Issues, 47-48, 1996.

• Es una idea asumida, reelaborada y profundizada por la OIT: ILO, Economic Security for a Better World, 2004.

SÍSIFO Y EL BARÓN DE MÜNCHHAUSEN COMO HÉROES CULTURALES

“¿Seremos —se preguntaba Pedro Prieto, investigador y activista del colectivo *Crisis energética*, en una electromisiva— capaces de cambiar por voluntad propia o será el forzamiento de las consecuencias de nuestros actos lo único que nos moverá?” Uno se siente tentado a contestar: como tan a menudo en la *mesopotamia humana* (la expresión es de Santiago Alba Rico y Carlos Fernández Liria en *El naufragio del hombre*), supongo que lo más probable es que ni cambio guiado por voluntad racional ni mero ajustarse a lo inevitable, sino un “humano, demasiado humano” hacer de la necesidad virtud, salvando en el último momento los pocos muebles que aún sea posible, y todo ello padeciendo pérdidas y sufrimientos espantosos.

Antes examinamos la evidencia demoscópica disponible sobre la conciencia ambiental de los españoles y españolas, constatando un

escandaloso divorcio entre los dichos y los hechos. Ante semejante disociación, las bienintencionadas apelaciones a la educación —la educación ambiental formal e informal— para salir de semejante desaguisado, dando por perdida a la generación de los padres y apostando al cambio de conciencia en la de los hijos, resultan poco convincentes. Cuando el sistema educativo insiste en valores cuya vigencia social es casi nula, esa nueva generación probablemente hará caso omiso de los mismos: pensemos en lo que ocurre con la enseñanza católica en la secularizada España de hoy, fragmentada en 10.000 micromundos culturales y entregada al hedonismo de la mercancía…

La salida de esa trampa, a mi entender, es *autoeducarse haciendo*: la *socialización mediante luchas sociales* (ecológico-sociales en este caso). Como el barón de Münchhausen, nos evadimos de la ciénaga tirando de nuestros propios cabellos. El cambio de conciencia decisivo se dará —si es que se da— mediante el trabajo en los movimientos sociales: especialmente en el movimiento ecologista fuerte y pujante que necesitamos…

IDEAS PARA UNA NUEVA CULTURA DE LA TIERRA

- Ecodependencia, somos Tierra.
- Interdependencia, comunidad, red social.
- Poner en el centro la vida, cuidado de las relaciones, cuidado de la vida humana.
- Vida buena, vida sencilla, cultura del buen vivir.
- Economía de la Tierra.
- Entropía (segundo principio de la termodinámica).
- Biomímesis, imitar el funcionamiento de la vida.
- Ser conscientes de límites (sumideros y recursos); huella ecológica.
- Ecofelicidad.
- Riqueza relacional, somos relaciones.
- Necesidades cubiertas por satisfactores relacionales, creativos, autogestionados.
- Necesidades básicas están en peligro por deterioro, sobreexplotación y mercantilización.
- Aprender a rehusar: autocontención.
- No medir riqueza en dinero, posesiones… Capital social como riqueza. Reconceptualizar pobreza/riqueza.
- Agua, vida, naturaleza, humano.
- Vivir del sol.

• Reparto de trabajo.
• Decrecer en uso de materiales y energía, cierre de ciclos.
• Educar en el territorio.
• Crítica de la fe tecnológica en positivo; tecnologías blandas o intermedias.
• Cuidados, ciudadanía.
• Las 8 R de Serge Latouche.
• Mover el cuerpo y no los coches.
• Justicia social, equidad, solidaridad. Bienes comunes.
• Biodiversidad, ideodiversidad, diversidad cultural.
• Relocalizar, cercanía, proximidad.

FORMULADAS EN LA REUNIÓN DE LA COMISIÓN DE EDUCACIÓN DE ECOLOGISTAS EN ACCIÓN DE MADRID, 14 DE OCTUBRE DE 2013; SE TRATABA DE IR DANDO PASOS PARA PONER EN MARCHA UNA CAMPAÑA POR UNA "NUEVA CULTURA DE LA TIERRA".

En más de una ocasión he propuesto que deberíamos considerar al barón de Münchhausen uno de nuestros grandes héroes culturales (formando pareja con el bueno de Sísifo). Se puede argumentar desde la teoría de sistemas: al fin y al cabo, ese barón legendario —a quien hay que situar en aquel otro territorio legendario que era el Imperio austrohúngaro de, por ejemplo, el finado Luis García Berlanga—, que tira de su propia coleta para tratar de extraerse a sí mismo —¡y a su caballo!, ¡viva la solidaridad animal!— de la ciénaga donde se halla empantanado, ¿qué es sino una poderosa metáfora de los *feedback loops* con que trabaja la teoría de sistemas?

No hay sostenibilidad *prêt à porter*, no hay emancipación humana *prêt à porter*, no hay sociedad justa *prêt à porter*. No hay atajos. (Sí que hay milagros —apariciones de lo nuevo e imprevisto—, pero eso es otro asunto en el que no puedo detenerme aquí.)[334] *El cambio intencional guiado por una idea de bien común* (de vida buena para todos y todas, dentro de los límites biofísicos del planeta Tierra) *solo parece posible mediante un interminable y cotidiano trabajo* que va tratando de tejer vínculos sociales, resistir frente a la potencia de Tánatos, construir lo bueno y lo bello. Un trabajo siempre amenazado, y que ha de reemprenderse siempre. Un trabajo sisífico. Decía Jacobo Muñoz, escribiendo sobre Paco Fernández Buey tras la muerte de este (en agosto de 2012), que solo desde una perspectiva de radio muy corto cabría considerar a esta clase de personas como derrotados.

Su lucha debe ser entendida en términos históricos. Esto es, relativos a la historia de la milenaria lucha contra el mal social. Decía Kant que no parece factible que los graves y dolorosos conflictos que acompañan a la especie humana terminen nunca en una solución satisfactoria para todos. Tal vez. Pero al lado de esta melancólica consideración habría que poner la apelación de Marx […] a favor de luchas sin tregua contra toda situación en la que unos seres humanos se vean humillados, ofendidos y explotados. Larga y difícil tarea, sin duda…[335]

Más barón de Münchhausen y más Sísifo, y menos Prometeo y menos Fausto: tal sería, creo, la terapia cultural que necesitamos… y que solo podemos autoadministrarnos (no hay equipo médico externo que vaya a salvarnos). En *Fortunas y adversidades de la famosa Moll Flanders* (la novela que Daniel Defoe publicó en 1722) leemos: "Con dinero en el bolsillo uno se encuentra bien en todas partes"[336]. Cabe evocar, frente al lema de la heroína de Defoe —hoy *conventional wisdom* bajo el Imperio de la Mercancía—, un jaiku del gran Basho (1644-1694): "Bajo las flores del cerezo/nadie puede sentirse/un completo extraño"[337]. Aquí tenemos, contrapuestos en muy pocas palabras, la cultura del *Homo economicus* capitalista frente a esa otra manera de habitar el mundo que necesitamos. Podría caracterizarla la autolimitación, la biofilia, el reconocimiento del otro y los vínculos vivos con los "diez mil seres" de quienes hablan los sabios taoístas[338]. Pero podríamos decirlo también con nuestro Juan Ramón Jiménez, excelente representante de aquella cultura krauso-institucionista que antes evocamos, y quizá el mayor poeta español del siglo XX: "Habrá que constituir la 'Minoría de Inventores Máximos' contra el progreso injenioso. El límite del progreso injenioso señalará el límite de las necesidades innecesarias. La vuelta del progreso a lo esencial señalará el límite de la exijencia humana, guiará al hombre de hoy hacia la igualdad suficiente de la vida material, que todos debemos desear, buscar, conseguir"[339].

CAPÍTULO 4

¿Rascarse con las propias uñas? Razones para desconfiar del individualismo[340]

> La falta de individuos se expía en todas partes. Una personalidad debilitada, tenue, apagada, que reniega de sí misma, no es buena para nada, y menos que para cualquier otra cosa para filosofar[341].
>
> Friedrich Nietzsche
>
> A veces hace falta toda una institución para constituir una individualidad[342].
>
> Stanislaw Jerzy Lec
>
> Los individuos egoístas tal vez aventajen a los altruistas en el interior de los grupos, pero los grupos altruistas aventajan a los egoístas[343].
>
> Edward O. Wilson
>
> Lo bueno y lo malo del individualismo se dirimen en lo fundamental por su relación con ese horizonte utópico global que llamamos democracia[344].
>
> Manuel Cruz
>
> La sociedad tiene que ser estudiada en el individuo, y el individuo en la sociedad; los que quieren separar a la política de la moral nunca comprenderán a ninguna de las dos (Jean-Jacques Rousseau). […] Rousseau comprendió que no puedo contestar a la pregunta "¿Qué debo hacer?" hasta que haya contestado a la pregunta "¿Quién soy yo?". Pero toda respuesta a esta pregunta especificará —lo que no fue comprendido por Kant— mi lugar en un nexo de relaciones sociales, y es dentro de estas y de las posibilidades que ponen a nuestra disposición donde se descubren los fines a la luz de los cuales pueden criticarse las acciones[345].
>
> Alasdair MacIntyre
>
> La existencia es breve, como una visita a una casa extraña. El sendero que se debe seguir está mal iluminado por una conciencia parpadeante cuyo centro es el "yo" limitador y separador. […] Cuando un grupo de individuos se convierte en un "nosotros", un conjunto armonioso, han alcanzado la cima a la que pueden aspirar los seres humanos[346].
>
> Albert Einstein

INTERDEPENDIENTES Y ECODEPENDIENTES

Un asunto importante que subyace a muchos debates morales y políticos —también en ética ecológica o en ecología política— es la relación entre los

individuos y las comunidades, grupos o sistemas dentro de los cuales encontramos siempre a los primeros. En mi libro *Interdependientes y ecodependientes* insistí en que ni los individuos vivos, ni tampoco las especies a las que pertenecen, están aislados: se hallan *siempre insertos en sistemas*. En comunidades de otros seres semejantes, y también en ecosistemas.

Particularmente, en el caso de los animales sociales —como los seres humanos— el primer y más importante medio ambiente, para cada organismo, es el grupo de congéneres. No llegamos a ser humanos sin socializarnos en grupos humanos. Y no llegamos a ser individuos sino a través de cierta clase de interacciones en grupos humanos (luego volveremos sobre esta cuestión). "Es imposible la construcción aislada de una identidad individual, pues el individuo solo logra tomar conciencia de su individualidad por medio de la mirada del otro, es decir, el vínculo social no es externo a la persona, sino que es una de sus dimensiones constitutivas y la subjetivación solo puede formarse en procesos intersubjetivos, por lo que para el individuo solo es posible individualizarse, en el sentido más literal de la palabra, en sociedad."[347]

"Somos primates sociales, quizá la especie de primate más social que nunca ha existido", sienta el paleoantropólogo José María Bermúdez de Castro: "Como individuos aislados tenemos escaso porvenir"[348]. Y subraya Ramón Fernández Durán: "Los seres humanos somos interdependientes y ecodependientes: el *Homo economicus* competitivo e independiente de otros y de la naturaleza es una absoluta ficción"[349].

Los seres humanos *solo existimos dentro de grupos sociales*. Esto es un hecho tan básico que, por ejemplo, hay quien define la sociología como la ciencia que estudia los grupos humanos. Un *grupo social* es un conjunto de individuos que se hallan en situación de mutua integración (aunque sea

mínima) y relativamente duradero[350].

El sentimiento de pertenencia a un grupo, o conciencia grupal, impone otra distinción: entre *grupo propio* o endogrupo (*in-group*) y *grupo ajeno* o exogrupo (*out-group*), según la expresión del economista y sociólogo estadounidense W.G. Sumner (1840-1910). Dice Salvador Giner:

> Es esta una distinción elemental, basada en la vivencia que poseen los miembros de un grupo de pertenecer a un "nosotros" y de ver a los demás como a un "ellos". El "nosotros" es siempre parte integrante de la conciencia que uno tiene de su propio yo. De ello se derivan muchos fenómenos, que van desde la mera cohesión del grupo al sentimiento etnocéntrico. El etnocentrismo [...] consiste en la actitud de considerar el grupo propio —a menudo el grupo cultural, racial o nacional a que se pertenece— como superior, y a los grupos ajenos como inferiores[351].

Somos, de manera radical, *seres dependientes*. No solo de otros seres humanos y grupos humanos (a causa de nuestra *socialidad radical*)[352], también de miríadas de otros seres vivos, dentro de la densa trama de la vida que organizamos conceptualmente en ecosistemas. "Todo está conectado con todo", enseñaba Barry Commoner desde los primeros tiempos de la conciencia ecológica moderna. Y desde los tiempos en que se forjaba la conciencia filosófica occidental, recordemos a Epicteto: "No eres una entidad aislada, sino una parte única e irremplazable del cosmos. No lo olvides. Eres una pieza esencial del rompecabezas de la humanidad"[353].

INDIVIDUO Y SOCIEDAD SEGÚN NORBERT ELIAS (Y OTROS AUTORES/AS)

No se puede pensar a un individuo humano sin su contexto social, reflexionaba el pensador alemán Max Horkheimer, y al revés: tampoco la sociedad al margen de los individuos que la componen. "Lo que la naturaleza sea depende del proceso de vida de los seres humanos como, a su vez, este proceso de vida depende de la naturaleza. Lo mismo vale decir de la relación

individuo-sociedad; es imposible conocer el contenido de ninguno de estos conceptos sin conocer las notas del otro, y esto sabiendo que ninguna de estas notas es inmutable, sino que todas poseen una historia.”[354]

Desde su sociología histórica, Norbert Elias ha insistido en algo básico: *la representación de un yo separado, exterior a la sociedad*, tal y como la conocemos hoy, *no ha existido en todas las épocas ni en todas las sociedades*[355]. En este sentido, la trayectoria de Occidente en la Modernidad tiene mucho de excepcional, si la consideramos sobre el trasfondo de la historia humana total[356].

Para Norbert Elias el individuo no es una entidad exterior a la sociedad, ni la sociedad una entidad exterior a los individuos. La sociedad no se concibe como la simple suma de unidades individuales (*individualismo metodológico*), ni como un conjunto independiente de actos individuales. Para Elias el objeto de estudio de la sociología son los *individuos interdependientes*. “El concepto de individuo se refiere a seres humanos interdependientes, pero en singular, y el concepto de sociedad a seres humanos interdependientes, pero en plural.”[357] *El hecho básico es la interdependencia humana, ya la consideremos en singular, ya en plural*: retengamos esta inteligente formulación de Elias. Era también la intuición de Max Adler: “El hombre no es un ser social porque vive en la sociedad, sino que el hombre puede vivir en la sociedad porque es esencialmente social dentro de su propia conciencia. Así, la ‘sociedad’ no es algo *entre* los hombres, ni *encima* de ellos, sino *dentro* de ellos, dentro de todos y cada uno de ellos, por lo que la *sociedad como realidad*, no como concepto, es inherente dentro de la conciencia de cada individuo”[358] (énfasis en el original).

Otra imagen adecuada sería la de una *relación fractal*: persona y cultura, individuo y sociedad no pueden oponerse, ya que ambas instancias son

expresión de un mismo proceso a diferentes escalas; proceso donde la distinción entre la parte y el todo no es muy significativa. El orden social y la subjetividad de los miembros de esa sociedad constituyen dos niveles donde se observa una misma estructura, sugiere la prehistoriadora madrileña Almudena Hernando:

> Si la sociedad capitalista se define, por ejemplo, por ciertos rasgos económicos o sociales es porque las personas que la constituyen interaccionan de un modo y no de otro, lo que se debe a que su subjetividad está construida de una cierta manera que los lleva a interaccionar así y no de otra forma. Del mismo modo, una sociedad igualitaria de cazadores-recolectores no implica solo una forma de organización socioeconómica, sino una determinada modelación de la subjetividad de sus miembros […]. Los rasgos que caracterizan a una sociedad son solo la expresión del modo de ser persona que tienen quienes la constituyen, es decir, de su modo de identidad. […] Con su lenguaje, sus normas, sus prohibiciones o su conocimiento, la sociedad va definiendo el modo de ser persona de quienes nacen en ella, y debido al particular modo en que han sido socializadas las personas van generando a su vez nuevas dinámicas que irán definiendo y cambiando poco a poco su sociedad[359].

INDIVIDUALISMO

Hemos de insistir sobre ello: la sociedad moderna —es decir, la "civilización occidental" euronorteamericana— es *muy diferente de todas las otras sociedades conocidas*, tanto las sociedades tribales como las grandes civilizaciones de tipo tradicional. Y uno de los rasgos sobresalientes de esta diferencia, nos enseñan la antropología y la etnología, es el individualismo[360].

En realidad, hablar de "el" individualismo —nos recordará el especialista — es un abuso de lenguaje, y la advertencia resulta oportuna… El término "individualismo" es ambiguo y polisémico, y usarlo con rigor exigiría un trabajo previo de elucidación conceptual que no cabe emprender aquí. Ruego se me acepte la remisión a las monografías especializadas[361].

CUATRO IDEAS BÁSICAS DEL INDIVIDUALISMO

SEGÚN STEVEN LUKES

1. Dignidad: valor supremo intrínseco del ser humano individual, que no debe ser instrumentalizado por los otros. El ser humano como fin en sí mismo.
2. Autonomía: el individuo es dueño de sus pensamientos y actos. “En particular, un individuo es autónomo (en el plano social) en la medida en que, enfrentado a determinadas presiones y normas, las someta a una evaluación constante y crítica, formándose intenciones y alcanzando decisiones prácticas, como resultado de su reflexión independiente y racional” (p. 69). La autonomía está relacionada con la libertad positiva de Isaiah Berlin.
3. Intimidad: existencia de una zona privada donde el individuo es capaz de hacer y pensar lo que desee, sin interferencias de los demás, persiguiendo su personal felicidad a su manera (como decía John Stuart Mill). Esta intimidad está relacionada con la libertad negativa de Isaiah Berlin.
4. Autorrealización: cumplimiento personal, perfeccionando armónicamente las propias facultades (como propusieron los románticos alemanes, Mill o Marx).

Lukes arguye que el concepto de dignidad humana o respeto a la persona, primer componente del individualismo, es el fundamento indispensable de la igualdad; mientras que autonomía, intimidad y autorrealización representan las tres caras de la libertad, íntimamente correlacionadas entre sí. De aquí se sigue, claro, que un “buen” individualismo (más abajo volveré sobre este asunto) viene a ser lo mismo que la “igualibertad”.

EL INDIVIDUALISMO DE STEVEN LUKES (PP. 61-92 Y 155-167).

El individualismo, plantea el antropólogo Louis Dumont, es *la configuración ideológica de la Modernidad*, la clave del sistema de ideas y valores característico de las sociedades modernas. Es “el valor cardinal de las sociedades modernas”[362]. Norbert Elias sienta la tesis de que estamos en una “sociedad de los individuos” (y subraya que ello supone una novedad histórica)[363]. También Zygmunt Bauman analiza las conexiones entre modernidad, “expropiación de la sociabilidad” tradicional, “sustitución del *estar juntos* por la administración” y atomización individualista[364].

Por cierto que en todas las sociedades encontramos individuos como seres empíricos, que hablan, piensan, sienten y quieren (la muestra indivisible de la especie humana, el *anthropos* como organismo separado). Pero otra cosa es el *individuo como sujeto autónomo*, el sujeto libre y responsable pensado como separado en cierta forma de la sociedad, portador de los valores supremos de la Modernidad: este es altamente específico (para nada universal) y lo

encontramos en nuestra ideología moderna sobre el ser humano y la sociedad[365].

NO SE PUEDE SER INDIVIDUALISTA EN SOCIEDADES SIN ESCRITURA

¿En qué condiciones histórico-sociales pueden aparecer individuos, en ese sentido de sujetos libres y responsables? Señalaba Karl Marx en los *Grundrisse,* los borradores de la época en que estaba preparando *El capital*: el *anthropos* es un animal que *solo puede individualizarse en sociedad.* Y de hecho precisaríamos, con Almudena Hernando: solo en sociedades con cierto nivel de control técnico sobre la naturaleza, que se ve potenciado por la escritura. Y aún con mayor precisión, siguiendo al filósofo y antropólogo Tomás Pollán: si pensamos en la trayectoria que llevará al individuo de la Modernidad occidental, solo en sociedades con escritura alfabética…

Elementos de individualización van apareciendo con la progresiva especialización del trabajo y división de funciones[366]. Hernando sostiene que, tras las sociedades igualitarias de cazadores-recolectores, "las primeras posiciones de poder en el registro arqueológico [hacia 2.500 a.C.] coinciden con las primeras evidencias de control tecnológico de la naturaleza, encarnadas ambas por hombres, según indican las tumbas. Es decir, que el poder sobre la naturaleza va indisolublemente unido al poder dentro del grupo, y ambos a los primeros rasgos de individualización"[367]. Esta es una observación importante: nos hará ver cómo, en sociedades con importantes fenómenos de desigualdad y dominación, *serán las personas en posiciones dominantes quienes accedan a la individualización.* En particular, en sociedades de clases, serán individuos los miembros de la clase dominante, mientras que los integrantes de las clases subordinadas formarán parte de una "masa" indiferenciada[368].

Conviene por tanto no perder de vista que el proceso de individualización,

como acaba de señalar la prehistoriadora madrileña, tiene que ver con el poder; y que, en cierta forma, *el yo es un efecto técnico*. Concretamente, un efecto de la técnica de la escritura, "cuyo potencial, una vez desarrollado, transformó de tal manera la capacidad de poder [técnico] sobre el mundo y el grado de individualidad de las personas que […] su uso les fue severamente limitado a las mujeres hasta llegar a la Modernidad"[369].

La antropología nos muestra, en efecto, que *no se puede ser individualista en sociedades sin escritura*. En estas, las personas experimentan una gran dificultad para realizar prácticas de autoanálisis y autoevaluación. Para desarrollar conciencia de un yo vigoroso separado del grupo haría falta un autodistanciamiento, una extracción fuera del contexto social que define las situaciones concretas, que apenas puede darse en las culturas ágrafas… Sin escritura no hay identidad reflexiva[370]. Esta, asociada con cierto nivel de control técnico sobre la naturaleza, sería una primera condición del proceso de individualización.

Por otra parte, históricamente, varones y mujeres han construido diferentes formas de identidad. En las sociedades patriarcales (desde hace unos 5.000 años a esta parte), las vías para la individualización han sido bien diferentes en función del sexo/género —y mucho más difíciles para las mujeres que para los varones—. De hecho, Hernando sostiene que el mismo concepto de *género* (recordemos que por género entendemos la organización social y simbólica de las relaciones entre los sexos) se refiere esencialmente a *las diferencias en el grado de individualización de varones y mujeres.* A partir de una *identidad relacional* o colectiva, no individualizada, que caracteriza a los dos sexos en las sociedades de cazadores-recolectores, la trayectoria histórica de Occidente se fue definiendo por "un aumento gradual de los rasgos de individualización en los hombres, mientras que hasta llegar a la Modernidad las mujeres mantuvieron la misma identidad relacional que al comienzo

tenían todos los miembros del grupo"[371]. Parece claro que la individualización ha sido históricamente, las más de las veces, *individualización masculina*[372].

EL PROCESO DE INDIVIDUACIÓN (VALE LA PENA HISTORIZAR UN POCO…)

El *proceso de individuación* característico de la cultura occidental (por el que secularmente fue aumentando el reconocimiento social del valor de la persona, y se fomentaron los procesos de identidad personal) tuvo etapas importantes en la Grecia antigua, el cristianismo, el Renacimiento, la Reforma protestante y la Ilustración.

En el origen, quizá Sócrates: podría decirse que el filósofo ateniense es el primer individuo surgido en la historia del pensamiento occidental (la literatura socrática, y en especial las obras de Platón y Jenofonte, se esfuerza por destacar la originalidad y unicidad de Sócrates, como han observado Werner Jaeger y otros helenistas). Luego, otro momento importante en la valoración del individuo llega en la Antigüedad helenística: la manera específica de entender la filosofía como forma de vida por parte de los pensadores cínicos, epicúreos y estoicos "no podría haber surgido y persistido, en el escenario cultural y espiritual de la época helenística, si no hubiera sido obra de individuos firmemente autónomos, es decir, sin el fuerte individualismo imperante en esa circunstancia"[373]. En el epicureísmo se han observado elementos componentes de lo que siglos después hemos llamado individualismo[374]. Apenas cabe concebir individualidades más fuertes que las de los filósofos cínicos, como Diógenes de Sinope[375]. El estoico Epicteto (en *Pláticas* I, 2, 17-18) escribe: "Tú crees ser uno de tantos hilos de la túnica. Y entonces ¿qué? Cúmplete pensar en cómo asemejarte a los demás hombres, así como tampoco el hilo no pretende tener nada distinto de los demás hilos.

Mas yo púrpura quiero ser, eso poquito y brillante y que es causa de que todo lo demás parezca elegante y hermoso...”[376]. No obstante, en el mundo clásico los ejemplos de hombres con un elevado sentimiento de individualidad (varones casi siempre, solo excepcionalmente mujeres: podemos pensar en Aspasia, Hiparquia o Cleopatra) resultan excepcionales en su contexto social, y siempre vienen asociados al pensamiento abstracto y la escritura[377].

Louis Dumont defiende que “algún aspecto del individualismo moderno se encuentra ya presente en los primeros cristianos y en el mundo que los rodea, pero no es exactamente el individualismo que nos resulta familiar”[378]. La comparación con la India sugiere una hipótesis. Desde hace más de 2.000 años, señala Dumont, la sociedad hindú se caracteriza por dos rasgos complementarios. En primer lugar, la sociedad impone a cada ser humano una *estrecha interdependencia*, con vínculos constrictivos que no dan lugar a que aparezca el individuo (tal y como lo conocemos en Occidente). Pero, en segundo lugar, *la institución del renunciamiento al mundo* permite alcanzar la plena independencia individual a cualquiera que elija esa vía.

> Esa persona, el renunciante, es responsable de todas las innovaciones religiosas que ha conocido la India. Vemos claramente en ciertos textos antiguos cuál es el origen de esta institución y la comprendemos fácilmente: el hombre que busca la verdad última abandona la vida social y sus constricciones para consagrarse a su propio progreso y destino. Cuando mira tras él el mundo social, lo contempla a distancia, como algo carente de realidad, y el descubrimiento de sí mismo se confunde para él ya no con la salvación en sentido cristiano, sino con la liberación respecto a los obstáculos de la vida tal como es vivida en este mundo[379].

Así, hay autores que en religiones filosóficas de la India como el budismo han querido ver el origen del individuo autónomo:

> Nuestras sociedades, obsesionadas por el ego, se hallan en una situación extraordinariamente paradójica, ya que nuestro individualismo nos viene originariamente... del budismo. El budismo es, en efecto, el que en el plano sociológico —no psicológico ni

ontológico— creó el individuo como entidad autónoma respecto a su cultura y su estructura social, como otra cosa que solo un miembro, un engranaje o un portavoz de la sociedad. Esta idea, que permite hablar del ser humano en sí, de la igualdad de todos los seres humanos, etc., pasó a la filosofía helenística, sobre todo en el estoicismo, quien la transmitió al cristianismo, convertido gracias a ella en la primera religión universal. Y luego llegó a nosotros, pero hemos erigido en metafísica lo que no era en su origen sino liberación social. De ahí nuestra dolorosa egolatría, cuyo remedio estriba precisamente en la vuelta a los orígenes[380].

La tesis de Dumont complejizaría un poco esa cadena de transmisión de Kolm, señalando que el individualismo del budismo antiguo, o el del cristianismo antiguo, *no es el mismo que el del Occidente moderno*. Según el antropólogo autor de *Homo aequalis*, en la India antigua, en la Grecia helenística (con estoicos, epicúreos y cínicos) y en el cristianismo primitivo, la verdad (y la bondad) no pueden ser alcanzadas más que por el *renunciante que se sitúa en una posición extramundana y relativiza los valores mundanos*. El renunciante hindú, el sabio grecorromano o el anacoreta cristiano son sin duda individuos, pero "extranjeros con respecto al mundo"[381].

LA SECULARIZACIÓN DEL INDIVIDUALISMO CRISTIANO EXTRAMUNDANO

En lo que atañe a Occidente, sin duda la actividad filosófica —el ejercicio continuado de búsqueda racional realizado por muchas generaciones de pensadores— ha de haber nutrido por sí misma el individualismo, "puesto que la razón, si bien es universal en principio, actúa en la práctica a través de la persona particular que la ejerce y se sitúa en primer plano ante las demás cosas, al menos de manera implícita. Platón y Aristóteles, después de Sócrates, habían sabido reconocer que el hombre es esencialmente un ser social. Lo que hicieron sus sucesores helenísticos fue, en el fondo, plantear como un ideal superior el del sabio distanciado de la vida social"[382].

¿Cómo modula el cristianismo el proceso de individuación?[383] Ahora "el alma individual adquiere valor eterno a través de su relación filial con Dios, y en esta relación se basa igualmente la fraternidad humana: los cristianos se reúnen en Cristo, del que son miembros"[384]. El individuo adquiere un valor sagrado, inconmensurable, porque fue creado por Dios (a su imagen y semejanza) y es hijo de Dios. Así, los seres humanos conforman una comunidad de individuos iguales: según las famosas palabras de Pablo de Tarso, "no puede haber ni judíos ni griegos […], ni esclavos ni hombres libres […], ni varones ni hembras, pues todos vosotros sois hermanos en Jesucristo".

Por otra parte, el valor infinito del individuo supone la devaluación del mundo tal cual es: esta dualidad resulta constitutiva para el cristianismo a lo largo de toda su historia.

> El hombre es un individuo en su relación con Dios, pero "el Reino de Dios no es de este mundo". […] Dios debe reinar sobre las almas, que son la esencia de la individualidad, pero no sobre el mundo, que permanece entregado a las relaciones profanas de dominación. Así, la sociedad puede seguir siendo "holística", según la terminología de Louis Dumont. […] La salvación es asunto del individuo en su relación con Dios y al mismo tiempo "hay que dar al César lo que es del César", lo que pone al cristiano en una posición contradictoria y en último término insoportable. […] Toda la historia de la cristiandad es la historia de esta tensión, o incluso contradicción, entre los dos reinos: el Reino de Dios y el del mundo, que a menudo es el Reino del Maligno[385].

El individualismo moderno, sostiene Dumont de forma convincente, *surge al secularizarse* —en un largo proceso histórico cuyas etapas no puedo detallar aquí— el *individualismo cristiano "extramundano"*. El individuo-fuera-del-mundo se convierte, por sucesivas etapas, en individuo-en-el-mundo[386]. Mientras que la realización del individuo religioso (ya fuese en la India tradicional o en la Europa cristiana) pasaba por la *renuncia al mundo*, y así sus figuras emblemáticas eran santos, gurús, monjes, eremitas o mártires,

la realización del individuo moderno va a pasar por el *dominio del mundo* (y sus figuras emblemáticas serán el ciudadano, el científico, el empresario, el vendedor, el trabajador…). Esta es la concepción moderna del individuo "amo y poseedor de la naturaleza" —según la celebérrima expresión de Descartes—, que se apropia del mundo mediante su trabajo y se gobierna a sí mismo en el plano político, como muestra John Locke, "en vez de conformarse con un orden divino preconstituido y contentarse con obedecer a sus representantes en la Tierra, el Papa y el Rey. Y, paralelamente, es la salida de la sociedad 'holística' que se produjo casi simultáneamente, vale decir, el aflojamiento de las coerciones colectivas, de la omnipresencia de las tradiciones, de la costumbre, de las filiaciones, de las jerarquías tradicionales"[387].

LA PROPIEDAD PRIVADA COMO SOPORTE DEL INDIVIDUO EN LA EUROPA DE LA ILUSTRACIÓN

En los siglos XI y XII, como resultado de la expansión de la escritura —asociada al cristianismo— y de la aparición de los primeros *burgueses* (habitantes de los burgos o ciudades medievales), comienzan a generalizarse entre los varones de estos grupos sociales formas de identidad definidas por rasgos individualizadores. La especialización del trabajo y la división de funciones sociales diversifican las trayectorias vitales.

> En el siglo XII se iniciaron las primeras universidades en el mundo occidental, instituciones por excelencia para la formación y el entrenamiento en el pensamiento abstracto y racional de los hombres —pues eran ámbitos exclusivamente masculinos—. […] Este tipo de identidad solo llegó a caracterizar a una mayoría de hombres [europeos] en el siglo XVII, cuando la sociedad alcanzó un grado de división de funciones que verdaderamente marcaba trayectorias personales distintas a una mayoría de miembros. A medida que los hombres se *empoderaban,* iban quitándole el poder a Dios, considerándose cada vez más artífices de su propio destino, hasta que al llegar al siglo XVII comenzaron a concebirse a sí mismos como *individuos,* instancias de identidad aisladas y autosuficientes. Fue entonces cuando se identificó el término *individuo* con el de *persona*[388].

En definitiva, el proceso de individuación en Europa se gesta en la Baja Edad Media; se acelera con la Modernidad a partir del siglo XVI (Renacimiento, Reforma protestante, expansión colonial); y se produce un salto en tiempos de la Ilustración y el Romanticismo, sobre el que ha insistido Javier Gomá:

> Karl Jaspers designó con la expresión *tiempo-eje* las transformaciones espirituales que se produjeron en la cultura universal a partir del año 800 antes de Cristo, cuando, en un estrecho margen de tiempo, coincidieron filósofos presocráticos, profetas bíblicos, Zaratustra, Buda y Confucio. Sin duda, entonces ocurrió algo trascendental —que Jaspers define como la intuición de "la unidad y totalidad del ser"— pero, a mi entender, el hiato abierto entre los siglos XVIII-XIX de nuestra era, con el advenimiento de Ilustración y Romanticismo, constituye un "tiempo-eje" aún más profundo, porque el primero tuvo lugar en el seno de la cosmovisión antigua mientras que el segundo supone la definitiva desaparición del cosmos como imagen del mundo. Ese súbito desvanecimiento de la cosmovisión tradicional se produce a impulsos del rampante individuo autoconsciente, ese yo moderno que representa la última etapa de la evolución de la vida y su manifestación óptima. En la vasta época premoderna existió la idea de humanidad o del hombre genérico, pero no la de un individuo elevado a la categoría de totalidad suficiente y autónoma, segregada y aun hostil a la realidad restante. Se aprecia una diferencia entre lo que dice, de un lado, Aristóteles: "No es bueno que cada ciudadano se considere a sí mismo como cosa propia: todos deben pensar que pertenecen a la ciudad porque cada uno forma parte de la ciudad", y lo que, de otro, escribió Kleist, el poeta romántico alemán: "Para ser hombre verdadero hay que estar lejos de los hombres"[389].

Robert Castel se pregunta por los soportes materiales, objetivos, de la posible autonomía individual. Este individuo moderno que en la Europa de los siglos XVII-XVIII se libera de la doble dependencia de las coerciones heredadas y de un orden trascendente preconstituido, ya sin los apoyos tradicionales o religiosos, ¿dónde puede apoyarse, ganar consistencia? "En *la propiedad*: el individuo moderno es ante todo el *individuo propietario.*"[390] Es la famosa teorización de Locke sobre el hombre como "dueño de sí mismo y propietario de su propia persona y de las acciones y el trabajo de esta

persona” (en su *Segundo tratado sobre el gobierno civil*). “El individuo moderno, el ciudadano, es aquel que es indisociablemente propietario de sí mismo y poseedor de bienes. Dicho de otra manera, puede ser propietario de sí mismo, no estar bajo la dependencia de otro o de la necesidad, porque puede apoyarse, tener como soporte la propiedad, que es la condición de posibilidad de esta independencia.”[391]

Así, en esta Modernidad inicial, la propiedad no es solamente un privilegio de clase: es la condición de posibilidad de la ciudadanía. Los no propietarios serán excluidos como actores políticos, no tendrán, por ejemplo, derecho al voto. Cuando esta concepción del individuo moderno comienza a encarnarse en la historia concreta, en particular con la Gran Revolución francesa de 1789, esta va a poner la propiedad privada en el centro de su dispositivo político y jurídico.

En la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789 la propiedad tiene el rango de derecho inalienable y sagrado. La más avanzada de las asambleas revolucionarias, la Convención, vota en 1793, por unanimidad, la pena de muerte para cualquiera que intente atentar contra la propiedad privada. Los actores más radicales de la Revolución, como Robespierre, Saint-Just, los *sans-culottes*, no quieren suprimir la propiedad. Por el contrario, quieren repartirla y hacer que cada ciudadano pueda ser al menos un pequeño propietario cuya independencia estará así asegurada. […] No hubo más que pequeños grupos ultraminoritarios, como Gracchus Babeuf y sus discípulos, que pensaron y actuaron fuera de esta referencia central a la propiedad. Pero el lastimoso fracaso de la “conspiración de los iguales” muestra que en esa época un programa de suspensión de la propiedad privada no era una opción viable[392].

EL CONCEPTO DE ‘INDIVIDUALISMO’ EN EL SIGLO XIX

La novelista Rosa Montero ha narrado en varias ocasiones una anécdota sacada de *La vida de Samuel Johnson*, de James Boswell, la que puede considerarse primera biografía moderna de la historia:

El enciclopedista Johnson fue uno de los pensadores británicos más célebres del siglo XVIII. Su amigo Boswell cuenta cómo un día de 1775 salieron los dos a almorzar y

cayeron en uno de esos "nuevos restaurantes" que se estaban empezando a abrir en Londres, unos locales en los que servían de comer en pequeñas mesas separadas, en vez de en las habituales enormes mesas corridas en donde todos se sentaban con todos. Tanto Johnson como Boswell eran hombres ilustrados, comprometidos con la modernidad, pero, aun así, esta atomización alimentaria les parecía una atrocidad, una abominación, una brutalidad propia de bárbaros. "Si ya incluso comemos de modo aislado, se escandaliza Boswell, ¿a dónde podemos llegar en este proceso de destrucción social?"

Hoy, sin embargo, no solo no tenemos ningún problema en comer en mesas independientes, sino que lo que nos parece más bien embrutecedor y un poco bárbaro es tener que sentarnos siempre con un puñado de extraños y carecer de intimidad para hablar con nuestra gente. Hoy seríamos incapaces de soportar la extrema, apelotonada promiscuidad de la Edad Media, que te obligaba a compartir no solo la habitación, sino también la cama con otros viajeros desconocidos en las posadas. Y lo mismo sucedía con los enfermos de asilos y hospitales: metían a tres y cuatro en cada lecho...[393]

Almudena Hernando relata una experiencia análoga a comienzos del siglo XXI, pero no en Europa, sino en la América Latina indígena:

Viajar en autobús por zonas indígenas latinoamericanas implica introducirse en una realidad social que apenas se define a través de rasgos de individualización. Estos autobuses no suelen caracterizarse, coherentemente con ello, por asientos individualizados, sino por bancos corridos en los que siempre cabe mucha más gente de la que una imaginación entrenada en la parcelada (y resistente al contacto físico con desconocidos) imaginación occidental alcanzaría nunca a concebir. Si se convive con estos grupos indígenas se observará, a su vez, que la comida no suele disponerse en platos individuales, sino en recipientes colectivos de los que normalmente cada uno toma lo que desea, para lo que normalmente utiliza los dedos, y no cubiertos…[394]

El término *individualismo* pertenece al siglo XIX (igual que las palabras "socialismo" y "comunismo")[395]. A principios del XIX, el pensamiento conservador europeo condenó el recurso a la razón, los intereses y los derechos del individuo, que promovidos por la Ilustración parecían haber desembocado en la Revolución francesa. En la polaridad sociedad/individuo, la defensa de la primera pertenece a los partidarios del *Ancien Régime.* El primero en usar la palabra *individualismo* parece que fue el pensador reaccionario Joseph de Maistre en 1820, quien se refirió a "esta profunda y

alarmante división de pareceres, esta infinita fragmentación de todas las doctrinas, el protestantismo político llevado a extremos del más absoluto individualismo...”[396]. Luego, los sansimonistas —“socialistas utópicos” partidarios de Claude-Henri de Saint-Simon— usarán de modo sistemático el concepto, también en sentido peyorativo, desde mediados del decenio de 1820[397].

Alexis de Tocqueville generalizó el concepto de individualismo. Para él, “el individualismo es un sentimiento reposado y tranquilo que dispone a cada ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes y a retirarse a distancia con su familia y con sus amigos, de tal manera que, después de haberse creado así una pequeña sociedad para su uso, abandona con gusto el resto de la sociedad a ella misma”[398]. Según Tocqueville la característica fundamental del individualismo es “el aislamiento de los hombres unos de otros”, ya que “los individualistas se habitúan a considerarse siempre aisladamente” (ibíd.). El peligro entonces es un crecimiento sin trabas del poder político del Estado. El individualismo estrecho, deplora Tocqueville, ahoga la virtud pública e induce a la indiferencia mutua: “Los hombres del siglo XVIII apenas conocían esa especie de pasión por el bienestar que es como la madre de la servidumbre, pasión suave, pero tenaz e inalterable, que se mezcla de buen grado y —por decirlo así— se entrelaza con diversas virtudes privadas [...]; que permite la honradez y prohíbe el heroísmo, y resulta eficacísima para hacer hombres ordenados y ciudadanos cobardes”[399].

Los primeros ocho capítulos de la segunda parte del segundo volumen de *La democracia en América* muestran los precedentes, las características esenciales y los rasgos particulares del individualismo en los Estados Unidos del siglo XIX y desarrollan la idea de que *las asociaciones son un remedio contra sus expresiones patológicas*.

Frente al carácter predominantemente negativo del individualismo para el

pensamiento francés, en Alemania se desarrolla con el Romanticismo una idea muy positiva de la *Individualität* en términos de unicidad, originalidad y cumplimiento personal o autorrealización (la cual se opone a los modelos racionalistas, uniformes y universales de la Ilustración)[400]. Wilhelm von Humboldt, Novalis, Friedrich Schlegel y Friedrich Schleiermacher exaltarán esta idea de individualidad, de la que bebe también el joven Marx[401]. Señala Steven Lukes que los propios románticos no usaron el término *Individualismus*, pero que este se usó con profusión a partir del decenio de 1840 en Alemania.

LA TRADICIÓN SOCIALISTA/COMUNISTA FRENTE AL INDIVIDUALISMO PROPIETARIO

En 1845, Étienne Cabet sostenía que "desde el principio del mundo, dos grandes sistemas han dividido y polarizado a la Humanidad: el individualismo (egoísmo o interés personal) y el comunismo (asociación, interés general o interés público)"[402]. Pero otros socialistas y comunistas usaron el término en formas más complejas. Louis Blanc (en su *Historia de la Revolución francesa* de 1846) vio en el individualismo "un importante principio cultural, que comprendía protestantismo, burguesía e Ilustración, produciendo una libertad históricamente necesaria, aunque falsa e incompleta", señala Steven Lukes (esta será, aproximadamente, la misma posición del investigador británico, 130 años después)[403].

Hallamos algo parecido en Marx. Asumiendo la herencia de la Ilustración y el liberalismo político del siglo XVIII (el socialismo/comunismo como herejía del liberalismo)[404] y nutriéndose simultáneamente del subjetivismo romántico, Marx activa una parte importante de su crítica anticapitalista desde una perspectiva de desarrollo de la individualidad: pero no la individualidad abstracta del sujeto burgués, estructurada en torno a la

propiedad privada, sino una individualidad social e histórica que aspiraba a la superación de la enajenación y el desarrollo humano multilateral. La sexta de las *Tesis sobre Feuerbach* reza: "La esencia humana no es algo abstracto inherente al individuo aislado. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales". Y en *La ideología alemana* Marx y Engels subrayan que los procesos de individuación y autonomía solo pueden desarrollarse en comunidad: "Solamente dentro de la comunidad con otros todo individuo tiene los medios necesarios para desarrollar sus capacidades en todos los sentidos; solamente dentro de la comunidad es posible, por tanto, la libertad personal"[405].

La perspectiva normativa, en Marx, es la del desarrollo multilateral de individuos ricos en capacidades y necesidades[406]. Precisan Michael Löwy y Samuel González:

> La libertad moderna en la sociedad capitalista fue concebida como dominación de lo natural en contraposición a las contingencias del ambiente. Para poder liberarse había que descubrir y dominar a la naturaleza —este ha sido precisamente el paradigma de la técnica capitalista y lo que tiene como consecuencia la degeneración de la ciencia que opera bajo los parámetros de la ganancia—. La subsunción de la modernidad al orden del capital conjuraría las aspiraciones modernas condenándolas a la lógica de la valorización de valor, a su racionalidad puramente instrumental. La aspiración moderna de construir nuestra propia historia quedaría sellada dentro de las promesas formales del Estado, la ciudadanía y la propiedad, las cuales promoverían una supuesta sociedad democrática en donde todos seríamos iguales y en donde todos tendríamos el derecho a ser poseedores. Sin embargo, la realidad haría evidente que son las minorías, dueñas del capital, las que decidirían por las mayorías, evidenciando cómo es que la sociedad capitalista tiene como punto de partida para su estructuración al individuo, pero no cualquier individuo, sino aquel que es propietario de los medios de producción[407].

En las sociedades modernas, la diversificación institucional y la proliferación de *roles* o papeles sociales posibilitarían —es la tesis de François Dubet— la sedimentación de un *quant à soi* (un "en cuanto a sí mismo" personal) que se representa a sí mismo como irreductible a los roles

sociales. Esta subjetividad contemporánea, en pleno desarrollo en nuestras sociedades individualistas, expresaría un componente reflexivo del individuo, "nunca totalmente coincidente, por una parte, con sus roles sociales, y por otra parte, con sus intereses"[408].

CIUDADANÍA SOCIAL EN EL SIGLO XX

Bajo el capitalismo, el nudo sobrevivir, la mera existencia —poder cubrir las necesidades básicas— depende de ganar un salario; y el acceso al salario está en manos de una oligarquía. Los propietarios de los medios de producción pueden decidir si emplean o no a los trabajadores y trabajadoras; y tienen, así, poder de vida y muerte sobre la mayoría de los integrantes de la sociedad. Como esta situación de inseguridad, vulnerabilidad e injusticia bajo el "capitalismo puro" es insoportable, se buscan paliativos: de ahí las luchas obreras que en los países centrales del sistema-mundo capitalista desembocaron durante el siglo XX en el *Welfare State*, el estado asistencial. (Hoy estamos asistiendo en esos mismos países euronorteamericanos a su demolición, con un despotismo empresarial recrudecido.)

En efecto, con el desarrollo progresivo de los mercados, la industrialización, la urbanización y la organización obrera, el trabajo asalariado se instala de forma muy profunda. En Europa, un largo proceso de luchas y negociaciones, conflictos y acuerdos, condujo —desde finales del siglo XIX, y sobre todo en el XX— a una nueva forma de *ciudadanía social* ya no asociada a la propiedad privada, sino a lo que cabría llamar —con Robert Castel— *propiedad social*: un conjunto de protecciones y garantías asociadas con la condición salarial. Pensiones de jubilación, protección frente a la enfermedad o el desempleo, acceso a los servicios públicos: un soporte de derechos y acceso a servicios no mercantiles que van a funcionar como un equivalente de la propiedad privada para garantizar a trabajadores y

trabajadoras el mínimo de seguridad y protección necesarios para que la ciudadanía sea algo más que una palabra huera[409].

> A falta de ser propietario de bienes, el trabajador se vuelve propietario de derechos. […] El núcleo de esta propiedad social se construyó a partir de lo que se pueden llamar *instituciones del trabajo,* que consolidaron la condición salarial rodeándola de protecciones: Derecho del trabajo, seguridad social, garantías asociadas al empleo. El *estatuto del empleo* rompe con la relación contractual donde dos individuos están situados frente a frente. Porque esta relación es individualizada, el empleador siempre prevalece, ya que dispone de reservas que le permiten imponer sus condiciones, mientras que el asalariado está obligado a comprometerse en la urgencia de la necesidad. Pero si existen convenios colectivos, el empleado ya no está solo frente al patrón. Puede apoyarse en reglas previas que fueron negociadas colectivamente y tienen fuerza de ley. *Es el colectivo el que protege al individuo que no está protegido por la propiedad*[410].

En estas condiciones, el ejercicio de la ciudadanía ya no es un privilegio que remite a particularidades sociales monopolizadas por una elite más o menos amplia, como sucedía cuando estaba fundada en la propiedad privada. Se lucha contra el sufragio censitario y la ciudadanía se democratiza: es el ideal del Estado social y democrático de derecho que se materializa parcialmente en algunos lugares (¡pero sobre la base de cuatro siglos de historia colonial, no lo olvidemos nunca!), sobre todo en los tres decenios posteriores a la Segunda Guerra Mundial.

Este marco de “propiedad social” y derechos da soporte a amplios sectores de individuos —más allá de la clase propietaria— que pueden realizar sus planes de vida con cierta autonomía. Mientras que en la Europa decimonónica solo una minoría de individuos —esencialmente la burguesía — podía desarrollar proyectos vitales autónomos y ejercer plenamente la ciudadanía, en muchas sociedades europeas del siglo XX una mayoría social accede a esa posibilidad. Para esta mayoría social, la libertad individual está objetivamente ligada a la igualdad y a la calidad del vínculo social[411]. Huelga señalar que esa dinámica no es irreversible, y que de hecho se quiebra a partir

de los años setenta, cuando van logrando avances decisivos los ideologemas y las políticas de lo que solemos llamar neoliberalismo.

LLEGADOS AL FINAL DE ESTE SIGLO XX SANGUINARIO, MALDIGAMOS A LOS ENEMIGOS DEL INDIVIDUO

(CHARLES SIMIC ACTUALIZA EL INDIVIDUALISMO ROMÁNTICO)

Cualquier ideólogo moderno, cualquier policía del pensamiento sostiene todavía que lo privado también pertenece a la política, que el yo autónomo no existe y que, de existir, hay que tratar de reprimirlo por el bien de la mayoría. Cualquier hombre o mujer que se niegue a aceptar que el individuo es un constructo social y que se puede adaptar a la última teoría del progreso humano será considerado un enemigo en cualquier lugar. […] La ortodoxia, el pensamiento grupal, la virtud por decreto, son ideales que comparten todas las religiones y todos los modelos utópicos de sociedad. […] "Encontraremos la felicidad y la armonía eternas si sacrificamos al individuo", es la rapsodia que pronuncia extasiada cualquier congregación de fieles.

La historia me ha enseñado a desconfiar de cualquier manifestación colectivista. Desconfío incluso de los historiadores y de los críticos de la literatura que generalizan. […] Es la singularidad irreductible de cada vida lo que hay que honrar y defender. Si hay que retroceder y recurrir al insulto para mantener alejados a los que pretenden aglutinarnos a todos, se hará.

CHARLES SIMIC: UNA MOSCA EN LA SOPA, VASO ROTO EDS., MADRID/MÉXICO, 2010, PP. 225-226.

AMBIGÜEDAD DEL PROCESO DE INDIVIDUACIÓN

Como hemos visto, a medida que se va desplegando el moderno proceso de individuación aparecen numerosas advertencias frente a su carácter ambiguo: va de la mano con el avance de la libertad y la igualdad, pero también puede desembocar en auténticas patologías sociales. Así, en el siglo XX —sostiene Louis Dumont— el totalitarismo es "una combinación involuntaria, inconsciente e hipertensa de individualismo y holismo", fruto de la dialéctica acción-reacción generada por la expansión y profundización del individualismo. "El totalitarismo expresa de forma dramática algo que siempre volvemos a encontrar en el mundo contemporáneo: que el individuo es, por una parte, todopoderoso, y que, por otra parte, está perpetua e irremediablemente amenazado por su contrario"[412].

Habría, entonces, un individualismo "malo" y otro "bueno" (que a veces

se expresará, terminológicamente, como “mala” individualización frente a “buena” individuación)[413]. Por ejemplo, en Antonio Gramsci, leído por Paco Fernández Buey:

> Como la comunión laica de los santos es imposible en este mundo y como mientras llega la reunificación de política y moral hay que actuar acordando medios y fines, el individuo comunista tiene que hacer ya su propia reforma moral e intelectual. El marco sociocultural para ello es para Gramsci el partido, el intelectual colectivo, el príncipe moderno. Pero en su seno, y en la batalla de ideas subsiguiente, hay, por así decirlo, una forma defendible de individualismo positivo que aspira a prefigurar un tipo de moralidad propio de la sociedad alterativa. El que Gramsci defiende no siempre es explícito, pero se puede explicitar a partir de lo que dejó dicho en muchas de las cartas contemporáneas de los *Cuadernos*. Este individualismo positivo consiste en prospectar y practicar una revolución de la vida cotidiana a partir de la reflexión (solo esbozada) acerca de la relación entre el mundo de la política y el mundo de los afectos[414].

Desde el XIX se constituye —sobre todo en Francia— toda una tradición que, a partir de Balzac, distingue entre *individualismo* malo (anarquía, anomia, atomización social) e *individualidad* buena (autonomía, independencia personal y autorrealización)[415]. En un artículo de 1898, Émile Durkheim distinguía entre el *individualismo egoísta* que ensalza a un ser humano absoluto, encerrado en sí mismo y calculador sin más instancias de referencia que su propio beneficio abstracto, y un *individualismo moral* heredero de la Ilustración, de Rousseau y de Kant, “individualismo que no enfrenta el individuo con el Estado, sino que defiende su libertad, fortaleciendo la comunidad política, y reivindicando que los derechos humanos individuales son imprescindibles, pero deben estar incrustados en el entramado normativo de lo social”[416]. En palabras del propio Durkheim: “El individualismo mismo es un producto social, al igual que todas las morales y todas las religiones. El individuo recibe de la sociedad incluso las creencias morales que lo divinizan”[417]. El individualismo moral es el que hace posible la estabilidad del “todo” social[418].

Sobre todo en el pensamiento francés de tradición sociológica, a lo largo de los siglos XIX y XX, el *individualisme* indica las fuentes de la disolución social. En nuestros días, el sociólogo Zygmunt Bauman retoma el papel del que alerta: el desenlace del proceso secular de individualización tiende a ser *el colapso de los vínculos humanos*[419]. Bauman sitúa el proceso de individualización característico de la "modernidad líquida" dentro de lo que llama "la trilogía obsesivo-compulsiva del DIP: Desregulación, Individualización y Privatización"[420]. También Armando Fernández Steinko pone en guardia contra la mala individualización: "La individualización es una herramienta al servicio del neoliberalismo, de una economía competitiva al servicio de la propiedad excluyente. La individuación es una herramienta al servicio de la democracia económica, de una economía solidaria al servicio de la propiedad incluyente. En la primera la individualidad se desarrolla a costa del conjunto como en los primeros años del capitalismo, en la segunda lo hace en sintonía con el interés general"[421].

INDIVIDUALISMO, PRIVATIZACIÓN Y 'PENSAMIENTO ÚNICO'

No parece que las predicciones del "final de las ideologías", extendidas y ampliamente aceptadas hace unos veinte años, tuvieran razón o vayan camino de tenerla. [...] La ideología defendida en la actualidad, desde arriba para uso popular, es una creencia de que pensar en una "totalidad" y componer visiones de "buena sociedad" es una pérdida de tiempo, ya que son irrelevantes para la felicidad individual y para el éxito en la vida.

[...] Se trata de una ideología de privatización. La llamada a "trabajar más y ganar más", dirigida a los individuos y apta solo para uso individual, elimina y sustituye las llamadas del pasado a "pensar en la sociedad" y "preocuparse por la sociedad" (por una comunidad, nación, Iglesia o causa). Sarkozy no es el primero que intenta desencadenar o acelerar este cambio; la prioridad pertenece más propiamente al memorable anuncio de Margaret Thatcher: "No existe lo que se llama sociedad. Hay hombres y mujeres individuales y hay familias".

Se trata de una nueva ideología para la nueva sociedad individualizada, de la que Ulrich Beck ha escrito que ahora se espera, se empuja y se tira de los hombres y mujeres individuales para que busquen y encuentren soluciones individuales a problemas creados socialmente, y pongan los medios para llegar a estas soluciones individualmente utilizando habilidades y recursos individuales. Esta ideología proclama la inutilidad (en realidad, la contraproductividad) de la solidaridad: de unir fuerzas y subordinar las acciones individuales a una "causa común". Ridiculiza el principio de la

responsabilidad comunal por el bienestar de sus miembros, condenándolo como una receta de un “Estado paternalista” debilitador y advirtiendo que el cuidado de otros lleva a una “dependencia” aborrecible y detestable.

Se trata también de una ideología hecha a la medida de la nueva sociedad de consumidores. Representa el mundo como un almacén de objetos de consumo potenciales, la vida humana como una búsqueda perpetua de gangas, su propósito como la máxima satisfacción del consumidor y el éxito en la vida como un aumento del propio valor de mercado del individuo. Ampliamente aceptada y firmemente adoptada, desestima distintas filosofías de la vida con un simple “No hay alternativa” (TINA, por sus siglas en inglés). Tras degradar y hacer callar a sus competidoras, se convierte, verdaderamente, en la memorable expresión de Pierre Bourdieu, en la pensée unique.

ZYGMUNT BAUMAN: EL ARTE DE LA VIDA, OP. CIT., P. 109.

En síntesis, el lado bueno de la individuación se llama autonomía y autorrealización. El lado malo del individualismo se llama indiferencia mutua y privatismo anómico.

UN INDIVIDUO ‘HIPERMODERNO’ BAJO EL CAPITALISMO NEOLIBERAL

Paco Fernández Buey ha analizado el equívoco que supone presentar la rebelión juvenil de los años sesenta del siglo XX (cifrada convencionalmente en el año 1968) como partera del orden social posfordista y neoliberal que se afianzó a partir de los años ochenta (ahí 1973, con el golpe de Estado contra Salvador Allende en Chile, puede servir como referencia cronológica).

De la gran depresión producida por la derrota del 68, y no de las ideas que se expresaron en mayo del 68, salió lo que luego se ha llamado individualismo contemporáneo. Una de las grandes manipulaciones mediáticas de los últimos treinta años ha consistido precisamente en convencer a las gentes que ya no vivieron aquello de que el individualismo contemporáneo es hijo de mayo del 68. Nada más lejos de la verdad. El individualismo contemporáneo es hijo de los que vencieron a los obreros y estudiantes rebeldes del 68. O tal vez el hijo pródigo del matrimonio de estos con quienes, habiendo perdido, se resignaron para acomodarse a la derrota[422].

No es casualidad que la combativa revista de los economistas monetaristas agrupados en torno a Milton Friedman en los años sesenta se llamara *The*

New Individualist Review (1961-1968). El “individuo contemporáneo” que nace de la gran depresión producida por la derrota del 68, sumergido en su subjetividad hasta el punto de desconectarse por completo de cualquier otra implicación, lo describen por vez primera sociólogos estadounidenses en los años setenta[423]. Marcel Gauchet lo caracteriza así: “El individuo contemporáneo tendría la exclusividad de ser el primer individuo en vivir ignorando que vive en sociedad, el primer individuo que puede permitirse, por la evolución misma de la sociedad, ignorar que vive en sociedad”[424]. Se trataría, dice Robert Castel, de “liberar al individuo aquí y ahora, y colocarlo en el nivel máximo de sí mismo”[425]. Este fenómeno cabría llamarlo *hiperindividualismo*: el individuo se toma a sí mismo como objeto y fin, y hace *como si* pudiera existir con independencia de la sociedad. Se trata de un individualismo hipertrofiado que trata de desconectarse de la sociedad. “Se podría hablar tal vez de narcisismo grupal o incluso, desviando una expresión de Immanuel Kant, de una *sociabilidad asocial*: una manera de hacer sociedad, pero vaciándola de todos sus determinantes objetivos para no conservar más que el punto de vista del individuo, dándose por modalidad única la de maximizar su propio interés y realizar totalmente sus propias aspiraciones.”[426]

GLORIFICACIÓN DEL INDIVIDUO EN LA SOCIEDAD DE CONSUMO

Hervé Kempf constata: “La victoria más importante del capitalismo en las tres últimas décadas no es haber abierto el mercado mundial, ni haber hecho estallar las desigualdades, ni haber relanzado la carrera tecnológica mediante la digitalización generalizada: es haber transformado la conciencia pública convenciéndola de dar al individuo una posición desmesurada con respecto a las relaciones humanas”[427]. José Vidal-Beneyto señala como un rasgo esencial de la sociedad actual la glorificación del individuo “con la

afirmación sin limites del yo, del sí mismo que cancela la existencia de los otros y de lo otro, absolutiza el individualismo e instituye esta avasalladora autocelebración, este narcisismo plenario en el ideal de la existencia humana, destruyendo todos los vínculos sociales e incluso la mera referencia al otro"[428]. Prosigue el analista:

> Zygmunt Bauman ha desarrollado el concepto de *liquidez social* para describir esta fragilización de todos los lazos sociales y de las formas más eminentes de las relaciones interpersonales. Entre ellas, y de manera principal, la sustitución del amor por la consideración del cálculo costo/beneficio, de acuerdo con el cual los miembros de cada pareja deciden clausurar o continuar su ejercicio amoroso. Lo mismo habría que decir de la implosión de la familia, responsable del extraordinario aumento de la soltería; del dramático destino de los viejos, convertidos en verdaderos desechos de la sociedad; para no hablar de la mercantilización de los nuevos ámbitos convivenciales, como las redes de sociabilidad, los espacios de encuentro o los mercadillos de bebés y de óvulos...[429]

Para el sociólogo polaco trasplantado a Gran Bretaña, el individuo y la masa en la sociedad productivista/consumista son realidades inseparables. "Lo que tornó los granos de arena humanos en arenas movedizas y las gotas en ola fue que todos ellos, cada uno de ellos, fueron movidos por el anhelo de nombre y la sed de nombre. […] Fue el viaje moderno a la individualidad lo que construyó la masa, ese *alter ego* del individuo."[430] Individuos atomizados y masas desestructuradas en una *sociedad líquida*. Una cultura penetrada de *marketing* hasta los tuétanos, donde grandes corporaciones abastecen de uniformidad al mismo tiempo que venden la idea de que ofrecen individualidad[431] ("sé tú mismo"… comprando lo mismo que compran millones de otros consumidores). Pignotti ya había diagnosticado el truco muchos años antes: ofrecer "a la masa la imagen masificada del hombre que se sale de la masa"[432].

> La masa del consumo debe su destacable capacidad de autoperpetuación al desarrollo de las prácticas de individualización. Este desarrollo toma lugar de una forma que permite al

individuo putativo estar plenamente acomodado en el mundo de los sueños del consumo; donde la masa del consumo niega al individuo su individualidad genuina, le compensa por la pérdida, anestesia su dolor y le ofrece un sustituto de individualidad, el de la capacidad de elección y la autoconstrucción a través de los bienes de consumo[433].

DEL NOSOTROS AL YO

Una catedrática de psicología de la Universidad Estatal de San Diego (California), Jean W. Twenge, analizó en 2013 más de 760.000 libros estadounidenses publicados entre 1960 y 2008. En ese periodo, según esta investigadora, los pronombres de primera persona del plural se redujeron en un 10%, mientras que la primera persona singular aumentó un 42%. La autora diagnostica una "epidemia de narcisismo" en un libro titulado precisamente así (*The Narcissism Epidemic*). En estos últimos años, tras la difusión masiva de *smartphones,* el fenómeno de los *selfies* se inscribe en la misma senda.

MUTACIONES,
UNA COLUMNA DE JULIO LLAMAZARES

Vengo de Italia sobrecogido. En la mutación continua que como especie estamos experimentando los humanos desde la aparición del teléfono móvil, ese aparato que acerca a los que están lejos y aleja a los que están cerca y que últimamente sirve incluso para hablar; el último escalón ya no es el selfie (autofoto en español), sino el teleselfie o autofoto a distancia, algo que se consigue con ayuda de un nuevo aparato, una especie de bastón articulado al estilo de los de los montañeros en cuya punta lleva un resorte en el que se encaja el móvil y que permite una visión panorámica del fotografiado. O sea, de uno mismo.

Lo que se consigue así es no solo aparecer en todas las fotos (que luego se trasmiten por la Red a los conocidos, les interesen o no, incluso a los desconocidos, pues la Red las rebota ad infinitum por el espacio etéreo), sino que el mundo quede detrás de uno a la manera de los decorados de las fotografías antiguas o de los trampantojos paisajísticos de los retratos de cámara de reyes o de aristócratas. Ello no tendría interés (si ya no reparamos en la borrachera de egolatría y de narcisismo que suponen como género los blogs, los tuiters o los whatsapp, ¿cómo vamos a hacerlo en la que implica estar fotografiándose uno a sí mismo continuamente?) si el teleselfie no supusiera también una nueva mutación antropológica, pues obliga a estar de espaldas al monumento u objeto de nuestro interés, ya sea este el Coliseo, el balcón del Vaticano o la Fontana de Trevi. Con lo que ahora los sitios turísticos no solo están atestados de japoneses que lo fotografían todo, sino que la mayoría lo hacen de espaldas, dándole la vuelta a un mundo en el que de repente uno queda descolocado

de nuevo.

Y yo preocupado por el más allá.

EL PAÍS, 16 DE OCTUBRE DE 2014.

El individualismo, junto con la obsesión por la competencia, alimenta en Occidente una verdadera neurosis colectiva que está corroyendo nuestras sociedades, diagnostica Hervé Kempf. “El individuo vive permanentemente por debajo de sus aspiraciones, nunca a la altura de sus deseos incesantemente excitados por la publicidad, inmerso en una rivalidad sin victoria posible por la supremacía simbólica y sujeto a la angustia de verse eliminado. El mundo, campo de batalla entre individuos que no se conocen unos a otros, pertenece solo a quienes se lo apropian. Lógicamente, el espacio público se privatiza, en ambos sentidos de la palabra: se convierte en asunto privado de los individuos, más que en lugar de coexistencia y de reunión, y las compañías privadas se lo apropian económicamente.”[434] Por lo demás, incluso fenómenos que en apariencia responden a otras dinámicas sociales —como por ejemplo la afiliación a las variantes más radicales del islam combatiente— parecen conectados con el actual dominio del individualismo anómico. Olivier Roy —sin duda uno de los mayores expertos europeos en el islam— se refiere a la marcha de jóvenes (y adolescentes) a la yihad en Siria o Irak, desde París o Londres o Montreal, advirtiendo: “Es absurdo interpretar esas marchas hacia la yihad en términos de comunidad. Los que se marchan están completamente atomizados, individualizados. Reconstruyen en Internet una comunidad virtual. Es lo que he llamado en mi libro [*L’Islam mondialisé*, Seuil, París, 2014] la *Umma virtual*”[435].

DOS PARADOJAS DE NUESTRO TIEMPO

Resulta paradójica la forma en que hoy prevalece en buena parte del mundo una ideología ferozmente individualista (vinculada con el capitalismo neoliberal) al mismo tiempo que *objetivamente nuestras vidas son cada vez*

más interdependientes (división internacional del trabajo, mundialización económica, dependencias tecnológicas, medios masivos de comunicación...). Hace decenios señalaba Max Horkheimer:

> Mientras el hombre de la calle se retira de la participación en los asuntos políticos, la sociedad tiende a volver a la ley de la selva, que anula todas las huellas de individualidad. El individuo absolutamente aislado ha sido siempre una ilusión. Las cualidades personales más apreciadas, como la autonomía, el deseo de libertad, la simpatía y el sentido de justicia, son tan sociales como las virtudes individuales. El individuo plenamente desarrollado significaría la culminación de una sociedad que ha alcanzado el desarrollo total. La emancipación del individuo no consiste en la emancipación de la sociedad, sino en la redención de la sociedad de la atomización, una atomización que puede alcanzar su punto más álgido en los periodos de colectivización y cultura de masas[436].

Y más adelante sugería Jean Piaget que "en una era de rampante individualismo político y social, sin embargo también una era en la que las vidas de los individuos solamente son posibles a través de una red de esfuerzos colectivos cada vez más compleja, es más importante que nunca volver a los fundamentos de la filosofía política y social"[437].

Por otra parte —segunda paradoja—, esa glorificación del "hiperindividualismo" consumista que antes constatamos va de consuno con la erosión —llegando hasta la destrucción— de los soportes materiales que han permitido la "individuación de masas" en las sociedades europeas del siglo XX, soportes que, según se vio, podemos situar bajo el rótulo de *ciudadanía social*. A partir de los años ochenta del siglo XX, en la fase neoliberal/neocaciquil del capitalismo en la que aún nos encontramos, la degradación de la posición del trabajo con respecto al capital y los ataques contra el *Welfare State* han venido minando las posibilidades de que los no-propietarios gocen de la mínima protección necesaria para desarrollar de forma efectiva su autonomía individual (sin que se atenúe por ello la enorme presión sociocultural que empuja a ser un individuo). El desempleo

estructural masivo, el aumento de los *working poor* (por ejemplo, trabajadoras a tiempo parcial) que, aun siendo asalariados, no consiguen ni llegar a fin de mes, la cada vez más tardía emancipación de los jóvenes, la economía informal y sumergida que se nutre de la sobreexplotación de inmigrantes en situación irregular: todos estos fenómenos apuntan hacia la extensión de formas de precariedad que llegan a cristalizar en un *precariado* cada vez más numeroso.

De ahí la aparición, dirá Robert Castel, de *individuos por defecto*: "Individuos atrapados en la contradicción de no poder ser los individuos que aspiran a ser"[438]. El precariado instala a sus víctimas en la impotencia para realizarse como individuos, al mismo tiempo que la ideología dominante no cesa de instarlos a ello.

DOS NIVELES DE LA LIBERTAD HUMANA

La libertad humana no consiste solo en elegir dentro del marco dado; consiste sobre todo en poder *examinar críticamente dicho marco (distinguiendo entre "mal natural" y "mal social") y ser capaces de actuar* —casi siempre colectivamente— *para transformar el marco*[439]. En todos los tiempos y lugares, los poderes establecidos han desplegado estrategias más o menos elaboradas para impedir ese crucial "segundo nivel" de la libertad humana.

En nuestra época los procesos de individualización constituyen una eficacísima estrategia en ese sentido (impedir el "segundo nivel"), remitiendo constantemente a las personas a *buscar "soluciones biográficas para las contradicciones sistémicas"* (Ulrich Beck) y hurtando como objeto de acción transformadora los pilares básicos del sistema[440].

Con los factores supraindividuales que determinan el curso de una vida individual fuera de la vista y del pensamiento, es difícil descubrir el valor añadido de "hacer causa común" y de "trabajar hombro con hombro", y el impulso a participar (mucho menos a participar críticamente) en la manera en que está determinada la condición humana, o el común apuro

humano, es débil o inexistente. [...] El juego de la vida al que todos jugamos, con nuestras reflexiones sobre nosotros mismos y nuestra narración de historias como partes más destacadas de él, se lleva a cabo de tal manera que las reglas del juego, el contenido del mazo de cartas y la manera en que las cartas se barajan y se manejan, raras veces son sometidos a escrutinio y todavía con menos frecuencia se convierten en objeto de reflexión, mucho menos de un análisis serio[441].

Ay, el pluralismo falso de poder elegir entre McDonald's y Burger King… Se elimina la decisión libre y la autonomía colectiva en beneficio de la elección entre ofertas de consumo. El triunfo cultural profundo del capitalismo estriba en conseguir hacer creer que la libertad es la libertad de consumo, en vez de la libertad política de los ciudadanos y ciudadanas capaces de autogobernarse.

NIETZSCHE COMO SÍNTOMA

La ética "inmoralista" de Nietzsche toma como punto de partida el contraste entre el predador y el animal de rebaño[442].

De acuerdo, pensemos en tales términos: lobos y corderos. La cuestión es que *se trata de dos especies distintas.* El lobo es un cánido social y tratará a los miembros de su especie y grupo como cooperadores en busca de un bien común (supervivencia, reproducción, vida buena lobuna). Lo que Nietzsche nos propone es que los seres humanos fuertes traten a los seres humanos débiles *como si fueran animales de una especie biológica distinta*. Carne para comer, en vez de cooperadores potenciales.

En los años sesenta del siglo XX, el psicólogo E.H. Erikson acuñó el concepto de *pseudoespeciación:* determinados grupos humanos —étnicos, nacionales, etc.— desarrollan culturalmente la creencia de que los demás son muy diferentes de ellos mismos, como si pertenecieran a especies diferentes. Los nazis lo pusieron en práctica de forma literal, con sus teorías de la raza y las acciones emprendidas a partir de las mismas, culminando en los

genocidios de la Shoah y el Porraimos. No olvidemos por lo demás que la ideología nazi-fascista correlaciona democracia, socialismo e individualismo (y judaísmo también, en el caso nazi)[443].

En nuestro mundo contemporáneo —el del capitalismo neoliberal— encontramos fuertes indicios de un "nietzscheanismo por otros medios". Como ha indicado José Manuel Naredo, el *desarrollo* de un país es en realidad su avance hacia posiciones de dominio en la adquisición de riqueza planetaria, y esto puede articularse de acuerdo con el modelo biológico depredador/presa (en relación con las pautas demográficas y de apropiación de recursos), teniendo que haber, como es obvio, muchas presas por cada depredador: la posición del país *desarrollado* no es generalizable[444].

Un mundo nietzscheano es invivible[445]. Para las mayorías esclavizadas, desde luego; pero también para cualquier ser humano que conserve un mínimo de decencia igualitaria. Se puede, de forma coherente, ser nietzscheano y banquero en Wall Street; no se puede, de forma coherente, ser obrero —o campesino— y nietzscheano.

MÁS ALLÁ DE LA OPOSICIÓN BINARIA INDIVIDUALISMO/HOLISMO

Recordemos cómo para Norbert Elias la realidad básica para las ciencias sociales son los *individuos interdependientes*: veíamos que "el concepto de individuo se refiere a seres humanos interdependientes, pero en singular, y el concepto de sociedad a seres humanos interdependientes, pero en plural"[446]. Ya el psicólogo Jean Piaget indicaba en 1951 que "el todo social no es ni la reunión de elementos preexistentes ni una entidad nueva, sino un sistema de relaciones cada una de las cuales engendra, en tanto que relación, una transformación de los términos que integran dicho sistema"[447]. El sociólogo Jean-Pierre Dupuy formula la *codeterminación del todo y las partes*: "El todo

sigue siendo resultado de la composición de sus elementos, pero, a su vez, estos dependen del todo. No se trata de una relación de deducción, sino de determinación circular”[448].

EL INDIVIDUO Y LA COLECTIVIDAD, ‘FORMIDABLES ABSTRACCIONES’

El hecho fundamental de la existencia humana no es ni el individuo en cuanto tal ni la colectividad como tal. Ambas cosas, consideradas en sí mismas, no pasan de ser formidables abstracciones.

El individuo es un hecho de la existencia en la medida en que entra en relaciones vivas con otros individuos; la colectividad es un hecho de la existencia en la medida en que se edifica con vivas unidades de relación.

El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre. [...] [Las raíces del lenguaje] se hallan en que un ser busca a otro ser, como este otro ser concreto, para comunicar con él en una esfera común a los dos pero que sobrepasa el campo propio de cada uno. Esta esfera [...] la denomino la esfera del entre. Constituye una protocategoría de la realidad humana...

MARTIN BUBER: ¿QUÉ ES EL HOMBRE?, FCE, MÉXICO, 1981, PP. 146-147. [PRIMERA EDICIÓN EN HEBREO: 1942.]

Más allá de la causalidad unidireccional, efectivamente, lo que se da entre individuo y sociedad es una “*determinación circular” como la que encontramos en cibernética y teoría de sistemas*. Philippe Corcuff habla de “un desplazamiento *del objeto mismo de la sociología:* ni la sociedad ni los individuos, concebidos como entidades separadas, sino *las relaciones entre los individuos* (en sentido amplio, y no solamente las interacciones cara a cara), *así como los universos objetivados que crean y que les sirven de apoyo* en tanto que son elementos constituyentes de los individuos y de los fenómenos sociales al mismo tiempo. Por lo demás, el individualismo metodológico no solamente pasa por alto la dimensión *intersubjetiva* (las relaciones entre individuos) de la realidad social, sino también, como señala el filósofo Michael Sandel en su crítica a los supuestos individualistas del liberalismo americano, su dimensión *intrasubjetiva*, esto es, la pluralidad de identidades que constituyen un mismo individuo, sus múltiples personalidades”[449].

El nivel macro y el micro se mezclan inextricablemente en nosotros, explica el sociólogo Salvador Giner: “Nuestras intenciones, creencias e intereses no solo son fruto de nuestra subjetividad, sino que se hallan socialmente constituidas. A veces perseguimos fines según cálculos estratégicos, pero con mucha frecuencia obedecemos normas o aspiramos a objetivos dentro de los cuales hemos sido socializados o que es menester respetar para poder subsistir, sin mayor deliberación”[450].

LA FALACIA POR OMISIÓN DE NEXOS

No sé si la tienen identificada los técnicos bautizadores de falacias[451], pero se me antoja que no debe de haber ejemplar mayor que la *falacia por omisión de nexos* (para un ser de vínculos como es el ser humano). Consideremos, por ejemplo, este aforismo de Luis Valdesueiro: “Ni mirar hacia atrás ni huir al futuro: solo somos en el *ahora*, en tanto seamos capaces de permanecer en él”[452].

Solo la ficción de un *ahora* desprovisto de nexos —de los múltiples vínculos que tienden memoria y anticipación, rescate y proyecto— puede llevarnos a conceder verosimilitud a tal aforismo: pese al papel estelar del *ahora* en la vida humana, no es cierto que solo seamos en él.

La falacia por omisión de nexos es muy general, y se incurre en ella continuamente. En su raíz, siempre la misma ficción: un ser humano desvinculado. Almudena Hernando llama *la fantasía de la individualidad* a la convicción “de que el individuo puede concebirse al margen de la comunidad, y que la razón puede existir al margen de la emoción; que cuanto más individualizada está una persona, menos necesita vincularse con una comunidad para sentirse segura, y que cuanto más utiliza la razón para relacionarse con el mundo, menos utiliza la emoción”[453].

EN DEFINITIVA, NUESTRA PERSPECTIVA DEBERÍA SER

RELACIONALISTA Y SISTÉMICA

Es un error considerar que el individuo es alguien completamente heterónomo o dependiente (como el holismo tiende a hacer); o totalmente autónomo o autogobernado (como tiende a sostener el individualismo). En la realidad *encontramos siempre combinaciones de heteronomía y autonomía*, y si algo debiéramos subrayar es la dificultad de avanzar hacia esta última, la dificultad de construirnos (colectivamente, y también en lo personal) como sujetos autónomos.

No somos individuos aislados: somos seres relacionales, cada uno de los cuales —"fractalmente" si se quiere— lleva la sociedad entera dentro de sí, comenzando por el lenguaje. Lo interhumano funda lo humano, y es a partir de los vínculos sociales como podemos construir individualidad. El individuo (más o menos) autónomo solo emerge como un fenómeno tardío, a partir de las redes culturales y los vínculos sociales. Podemos considerarlo como un fruto valioso de la civilización —no diré yo desde luego lo contrario—, pero en cualquier caso se trata de un fenómeno derivado, secundario.

Nada de lo anterior ha de ser leído como un alegato en contra de la responsabilidad individual: solo como un recordatorio de la dificultad que entraña llegar a ser individuos y asumir nuestras responsabilidades como tales. El repertorio de citas dudosas atribuidas a Einstein y a Gandhi tiende hacia el infinito, pero en cualquier caso me gusta esta, que se le adjudica al sabio y activista hindú: "Hagas lo que hagas en la vida será insignificante, pero es importante que lo hagas porque nadie más lo hará"[454].

A ESTE LE SIRVE

Un anciano caminaba por una playa de México tras una poco común tormenta de primavera. La playa estaba llena de peces moribundos arrojados por las olas, y el hombre los devolvía uno a uno. Un turista lo vio, se le acercó y le preguntó: "¿Qué está haciendo?". "Intento ayudar a estos peces", dijo el anciano. "Pero hay miles de ellos en estas playas, devolver unos pocos no sirve para nada", protestó el turista. "A este le sirve", replicó el anciano mientras devolvía un pez al océano.

CITADO EN ANTONIO ORIHUELA: TODO EL MUNDO ESTÁ EN OTRO LUGAR, BAILE DEL SOL, TEGUESTE (TENERIFE), 2011, P. 289.

ALGUIEN/CUALQUIERA/NADIE

La neurocientífica Susan Greenfield identifica tres formas de experiencia subjetiva, sintetizados en las nociones *alguien/cualquiera/nadie*.

La primera sería el escenario "alguien", vale decir, uno mismo como diferente de cualquier otro. "En términos cerebrales, el escenario 'alguien' podría estar reflejado en el hecho de fraguar conexiones idiosincrásicas y asociaciones que son únicas para tus experiencias particulares, y también te deja abierto a la posibilidad de ser modificado por ellas."[455]

El segundo de los escenarios, o segunda forma de experiencia subjetiva, es "cualquiera". En vez de realizar una historia vital individual, "cualquiera" desarrolla una historia de vida colectiva. "A veces, en nuestra vida diaria, todos somos partes de un equipo, al que sometemos nuestros propios intereses, nuestra individualidad, o sacrificamos lo que personalmente querríamos hacer en beneficio del grupo."[456] (Aquí cabría observar que, en sus momentos mejores, "cualquiera" se autoconstruye como parte de un "nosotros" modelado por los valores de libertad, igualdad y comunidad.)

Finalmente, a veces también vivimos la vida desde el tercero de los escenarios, como "nadie". "Los seres humanos han caminado majestuosamente por este planeta durante 100.000 años, y de vez en cuando nos hemos permitido vino, mujeres y canciones; o drogas, sexo y rocanrol, el equivalente moderno. Hay momentos en nuestra vida en que deseamos 'soltarnos', 'hacer volar la mente'. La misma palabra *éxtasis* significa en griego 'estar fuera de uno mismo'. Estos son los momentos en los que abrogamos nuestro sentido del yo, cuando ya no somos autoconscientes, sino solo conscientes."[457] Los tormentos de la individuación pueden superarse en esos estados de despersonalización: Greenfield se refiere por ejemplo al baile,

pero muchas formas de meditación y de ejercicios espirituales contemplativos apuntan al mismo objetivo.

En realidad, “cualquiera” —uno del grupo— debería considerarse el estado básico. Es la forma de “identidad relacional” tal y como la definía Almudena Hernando, que caracteriza a las personas en los grupos de cazadores-recolectores sin escritura (la configuración básica para la socialidad humana, en términos antropológicos e históricos). En segundo lugar vendría “nadie”: los estados extáticos, la embriaguez que despersonaliza, el trance inducido por drogas enteógenas (o el ayuno o la danza), las experiencias místicas… También esta segunda forma de experiencia subjetiva es universal. La que *no* es universal es la de un “alguien” concebido como yo autónomo y separado de la sociedad: el individuo occidental. En fin, que el orden correcto de la terna sería: cualquiera/nadie/alguien.

Uno diría que un sujeto equilibrado y reflexivo debería ser capaz de combinar esos tres “estados del yo” de forma armónica, y que el individualismo —sobre todo en sus formas más negativas— sería entonces un problema de desequilibrio: demasiado “alguien” en detrimento de “cualquiera” y “nadie”. Un ego sobredimensionado frente a la posibilidad de trascender en un “nosotros” o de distanciarse hacia un “nadie”. Pero un ego sobredimensionado es causa de mucho sufrimiento; para uno mismo y para los demás…

EXCURSO: EGOCENTRICIDAD, DISTANCIAMIENTO Y MÍSTICA

Ser un “yo” —la conciencia subjetiva de un ser interdependiente, ecodependiente, finito, vulnerable y mortal— es en principio bastante mal negocio: las ocasiones de sufrimiento resultan innumerables. De ahí las innumerables tentativas de distanciarse de ese estado o trascenderlo, desde las drogas psicotrópicas[458] hasta las vías místicas[459]. Escribe Ernst Tugendhat

que el *anthropos*, en cuanto ser que delibera, puede tomar distancia de tres maneras.

> La primera consiste en tomar distancia de las sensaciones inmediatas en consideración a fines y al futuro propio. Aprenden [los seres humanos] a contraponer la perspectiva de lo bueno [según razones] a lo que resulta más agradable o desagradable en la situación: a darles importancia a fines más que a sensaciones y al futuro más que al presente. Aquí se toma distancia en vista de los propios fines y luego del propio bienestar. La segunda consiste en tomar distancia del propio bienestar, dándoles también importancia a otros (o a otras cosas). La tercera consiste en tomar distancia de la propia egocentricidad. En este caso, los que dicen "yo" toman conciencia de su pequeñez y la de sus preocupaciones en el conjunto del universo[460].

Yo no puedo dejar de ser el centro de mi subjetividad, o mejor, no puedo vivir en el mundo sino desde esta (de igual manera que no puedo saltar en la plaza, a mediodía, dejando atrás a mi sombra). Pero no tengo por qué ordenar el universo en torno a esta subjetividad.

Puedo considerarme en el mundo *uno más de los "diez mil seres"* de los que habla la tradición china, relativizando la perspectiva egocéntrica. Puedo desplazarme del centro al margen. "Distanciarse de sí mismo significa tomar distancia no solo del egoísmo, sino de la propia egocentricidad. [...] Lo que aquí se quiere decir con 'sí mismo' es 'yo quiero': el aferrarse o apegarse a los objetos de la voluntad, que es característico de la egocentricidad humana, comenzando por el no poder zafarse del miedo a la muerte."[461]

Somos simios averiados. Los seres humanos nos hallamos muchas veces en un estado de intranquilidad que los demás animales no conocen: de ahí nuestra búsqueda de paz espiritual. A la necesidad de distanciarse del modo peculiar en que los seres humanos se dan importancia, y se preocupan por sí mismos, responde la mística, al menos en la interpretación de Tugendhat: "La mística consiste en trascender o relativizar la propia *egocentricidad*, una egocentricidad que no tienen los animales que no dicen *yo*"[462].

Desde esta perspectiva, la meditación o el recogimiento místico se ven como “intentos de liberarse del propio aferramiento volitivo”. Como se nos enseña en la tradición mística china: “Definir lo que te gusta frente a lo que no te gusta/Esa es la enfermedad de la mente... Cuando una mente no está turbada/ los diez mil seres no ofenden”[463].

MÍSTICA CON BASE EN EL TAOÍSMO

El Tao es lo uno de este mundo. [...] Proclama la renuncia al ansia, igual que el budismo, pero solo debido a que es exagerada: no busca acabar con los deseos. El místico taoísta quiere, como el budista, paz espiritual, pero en este mundo, no fuera de él. No quiere, como el budista, liberarse del sufrimiento, sino integrarlo. Su problema no es el sufrimiento: es la voluntad. Pero no la voluntad sin más, sino, en particular, la voluntad que constituye lo específico de la egocentricidad humana.

[...] A los seres humanos, debido a su necesidad de reconocimiento, les parece importante parecer importantes. Buscar confirmación y fama, exhibirse, son componentes de la voluntad humana de los que el sabio taoísta opina que uno debe liberarse. Los taoístas hablan en este punto de no actuar (wu-wei). Pero no piensan en la inactividad, sino en una actividad en lo posible no intencional, tal como la de la naturaleza. [...] Lo que quieren decir puede describirse de la siguiente manera. Primero: no centrar la propia actividad (incluida la propia actividad política) en la búsqueda de reconocimiento. Segundo: no ponerse metas innecesarias, ver el círculo de la propia actividad tan pequeño como sea posible (ocuparse del propio cuerpo, no de la fama, dice Lao Zi en los parágrafos 13 y 14). Tercero: actuar sin reparar en sí mismo [...], un pensamiento que luego fue adoptado por el budismo zen.

ERNST TUGENDHAT: EGOCENTRICIDAD Y MÍSTICA, OP. CIT., PP. 148-149.

El sabio taoísta Chuan Zu decía: “El hombre perfecto no tiene yo, el hombre espiritual no tiene éxito, los grandes sabios no tienen nombre”. Lo mismo en las sabidurías orientales y en la ciencia occidental: importan las verdades —o los caminos hacia la verdad—, no importan aquellos que las descubrieron, o se aproximaron a ellas. Con esto tiene que ver el fenómeno denominado *pseudoepigrafía*: la ausencia de un autor definido en los tratados filosófico-sapienciales fundamentales en Oriente. A diferencia de lo que ocurre en la inmensa mayoría del pensamiento occidental, aquí la sabiduría carece del protagonismo del individuo y se busca por sí misma.

“El arte solo vale cuando nos permite olvidarnos de nosotros mismos”, dijo

en cierta ocasión la actriz Juliette Binoche. También la meditación posibilita ese distanciamiento... Y "cuando el Dalai Lama pedía una revolución espiritual en las vísperas del Tercer Milenio, explicó que esto no significaba abrazar un credo religioso: más bien se basaría en una *reorientación radical lejos de nuestra preocupación habitual por el yo*"[464].

SI LA ECHAMOS POR LA PUERTA, REAPARECE POR LA VENTANA

Una tendencia humana fundamental es la de asociarnos formando comunidades de unas pocas decenas de personas (el tamaño de una familia extensa o una aldea), incluso en las condiciones que podrían parecer menos propicias para ello, como las grandes ciudades. Ya hace decenios que la urbanista Jane Jacobs notó la riqueza de los vínculos que se establecían en los barrios de Nueva York, lo que denominaba "un intrincado ballet en el que cada bailarín y cada conjunto tienen papeles muy determinados que, de forma increíble, se refuerzan entre unos y otros". Hoy en día, nuevas herramientas de análisis sociológico permiten precisar esa cuestión[465].

La socialidad humana es básica, no mengua en una cultura hiperindividualista. Si la echamos por la puerta reaparece por la ventana. Eso sí, de forma degradada: telebasura y cotilleo mediático, "amigos" fantasmales en redes sociales virtuales, identificaciones salvajes en el contexto del deporte-espectáculo... Sin ir más lejos, las explosiones de colectivismo que se vivieron en España con el Campeonato Mundial de Fútbol de 2010 habrían hecho palidecer de envidia al régimen dinástico pesudocomunista de Corea del Norte.

Acaso lo más lamentable del degenerativo individualismo que fomenta el capitalismo tardío sea el fenomenal estrechamiento de perspectiva que induce. Los límites del individuo son los barrotes de una prisión. Vivimos de las conexiones, los lazos, los vínculos.

UN ENORME RIESGO

En los últimos treinta años, el desarrollo imparable de la Sociedad de Consumo, la Imagen, la Comunicación y el Entretenimiento ha implicado un salto abismal en las dinámicas de individualización social, que se suma a otros ya dados en la Historia, pero que los desborda con creces. En los espacios centrales altamente urbanizados se han configurado, pues, unas nuevas Sociedades de Masas multiculturales altamente desestructuradas, de un individualismo intenso, afincadas en el hedonismo insolidario y en las que las pocas estructuras comunitarias reales que permanecen se dan principalmente, y en todo caso, en el seno de las distintas colectividades étnicas de inmigrantes. Es decir, en los escalones más bajos de la estructura social y como forma también de protección, apoyo y resistencia, especialmente socio-cultural. Son, pues, unas Sociedades de Masas muy distintas de las existentes al principio del siglo XX, altamente combativas, y en general sustancialmente homogéneas (étnicamente hablando), con formas culturales propias (fuerte cultura y conciencia obrera), y donde el "Yo" se encontraba en gran medida diluido en un "Nosotros" potente y antagonista, protagonista de la Lucha de Clases […]. El paisaje social ahora es muy diferente, más o menos conflictivo internamente, pero no antagonista en términos de clase, con un derrumbe moral generalizado y sin precedentes, y en el que las cosas no van a peor porque todavía subsisten, a pesar de todo, estructuras de apoyo mutuo y cuidado, especialmente la familia nuclear en crisis (y en concreto las mujeres), las estructuras comunitarias ya comentadas, y algunos otros lazos sociales y puentes intercomunitarios, algunos promovidos desde el Estado, en muchos casos vía ONG, que hacen que la situación no degenere aún más y derive en una posible guerra de todos contra todos.

RAMÓN FERNÁNDEZ DURÁN: LA QUIEBRA DEL CAPITALISMO GLOBAL: 2000-2030, MANUSCRITO, OCTUBRE DE 2010, P. 32.

Ya antes mencionamos la importancia que el filósofo judío Martin Buber (1878-1965) concede a la esfera del "entre". Lo interhumano funda lo humano, nos viene a decir Buber; la vida humana es vida de diálogo; la persona aparece cuando entra en relación con otras personas. El recuperador del jasidismo y autor de *Yo y tú* —una de las obras capitales de la filosofía en el siglo XX— nos enseña que la respuesta recíproca entre tú y yo es la única forma de realización de todo el potencial de cada parte. Como señalaba el poeta y traductor Kenneth Rexroth comentando a Buber:

Uno se comprende a sí mismo comprendiendo al otro. El ego es por definición la capacidad para reaccionar. No se encuentra en la parte más recóndita de cada persona, sino "ahí fuera", se construye en la plenitud de nuestra relación con los demás. Respondemos ante

una persona, reaccionamos ante las cosas. Es cierto que la mayoría de nuestras relaciones con otras personas son sistemas de reacción, pero la moralidad es el arte de sustituir la reacción por la respuesta. Siempre que se trata a un ser humano como a una cosa, se le está deshumanizando. No es un concepto nuevo. En Estados Unidos ya conocemos el término "cosificación". […] "Toda vida verdadera es encuentro", dice Buber. […] Contra el individualismo y el colectivismo, Buber aboga por el comunismo, ese comunismo con "c" minúscula casi olvidado hoy en día[466].

COOPERACIÓN Y COMPETICIÓN

Desde las bandas de cazadores-recolectores hasta hoy mismo, dos problemas básicos se han planteado para todos los grupos humanos: cómo evitamos a los aprovechados que abusan de los cooperadores y cómo impedimos que los tiranos vocacionales dominen a los demás (problemas que por lo demás, en muchos contextos concretos, se relacionan entre sí). Las soluciones a estos conflictos de cooperación son otras formas de cooperación: las llamamos moral y democracia.

Moral igualitaria y política democrática están conectadas. (La ética no se reduce a las relaciones interpersonales ni a los cálculos y aventuras de un sujeto racional "puro". La ética, en las tradiciones de pensamiento que más me interesan, es ética-con-política.)[467] Las prácticas de transparencia, supervisión, separación de poderes, distribución de responsabilidades, adopción democrática de decisiones, rendición de cuentas, castigo contra los abusos se promueven para hacer frente a aquellas dos grandes patologías de la cooperación.

Hay otra vía que la cultura euro-occidental ha favorecido mucho en los últimos dos siglos: impulsar la competencia a todos los niveles. Pero la competitividad —para una especie ultrasocial y expansiva como la nuestra, dotada de una técnica de descomunal potencia— solo podría ser en nuestro caso una virtud secundaria. Solo sometida a estrechos límites y constricciones puede, a veces, rendir buenos frutos.

En efecto: para animales sociales —simios supersociales— como somos

los seres humanos, *los bienes más característicos de la vida humana solo pueden alcanzarse cooperativamente*, dentro de redes de reciprocidad. Pensemos en la seguridad existencial, que solo puede alcanzarse en comunidades cuyos miembros se cuiden unos a otros; o en la sensación de plenitud que se experimenta cuando uno vive en "un lugar en el mundo" que es precisamente *el lugar singular* adecuado para uno mismo... Esta es la razón por la cual razonar en términos de egoísmo/altruismo a veces puede confundir más que aclarar[468]. Se trata, por cierto, de una intuición que encontramos ya en la Antigüedad, entre los estoicos, por ejemplo: así, Epicteto indicaba que "aparejó de tal modo la naturaleza del animal racional que ninguno de sus peculiares bienes pueda alcanzar como no aporte nada al provecho común. Así, ya no resulta insocial el hacerlo todo en interés propio..."[469].

La sociedad es un sistema de subsistemas de diversos tipos; y *dentro de los sistemas sociales (y entre ellos) se dan tanto competencia como cooperación.* La base de todo lo social es *el individuo-en-sociedad* (ni el individuo aislado ni la sociedad como totalidad), los seres humanos interdependientes. Así en todas las ciencias sociales: "La politología, al igual que cualquier otra ciencia, debe comenzar por admitir la perogrullada de que todos nacemos en una sociedad construida por nuestros antecesores y eso nos modela con mayor fuerza que el más influyente de los predicadores o el más poderoso de los dictadores"[470].

Hay dosis de competición en todas las sociedades humanas, frente a la cooperación, que es más básica. Pero una sociedad donde la competición prime frente a la cooperación es autodestructiva. (¡Y mucho más desagradable! En un importante artículo, varios neurocientíficos mostraron que la cooperación conduce a la activación de regiones cerebrales implicadas en la liberación de dopamina y en el comportamiento del placer[471]. Como

señala Antonio Damasio, al menos en casos como este la virtud es su propia recompensa.)

TODOROV SOBRE LA SOCIABILIDAD HUMANA

Estas dos versiones del ideal humano [autorrealización del individuo o progreso de la sociedad] participan en una misma concepción del hombre, que lo representa en antagonismo con su medio social, y donde escoger se vuelve necesario: o el hombre o la sociedad. Ahora bien, siempre hay que volver a esto: no existe un sí mismo anteriormente constituido, como un capital que se transmite por herencia, que se puede dilapidar distribuyéndolo entre los otros o encerrar cuidadosamente en la trastienda para disfrutarlo a gusto. El sí mismo solo existe en y por las relaciones con los otros; intensificar el intercambio social significa intensificar el sí mismo. La meta de la existencia no podría ser uno u otro, más sí mismo o más sociedad, sino "en las horas del milagro", para hablar como Saint-Exupéry, "cierta calidad de las relaciones humanas".

[...] Si la meta última de las fuerzas políticas de un país es solamente alcanzar el máximo de consumo y el máximo de producción, sin interrogarse nunca sobre el efecto que estos logros tendrán sobre las relaciones interpersonales, el despertar puede llegar a ser brutal. [...] Tomar conciencia de que la meta del deseo humano no es el placer, sino la relación entre los hombres puede permitirnos que nos reconciliemos con situaciones que aparecerían como insatisfactorias bajo la vara de otros criterios y, a la vez, actuar de modo que se mejore la vida de la sociedad de forma duradera y general.

[...] La dependencia no es alienante, la sociabilidad no es maldita, es liberadora: hay que deshacerse de las ilusiones individualistas.

TZVETAN TODOROV: LA VIDA EN COMÚN. ENSAYO DE ANTROPOLOGÍA GENERAL, TAURUS, MADRID, 1995, PP. 207-208.

¿RASCARSE CON LAS PROPIAS UÑAS?

Recuerdo un fugaz encuentro callejero con un hombre a quien yo estaba solicitando su firma por una buena causa (la ampliación del pluralismo político en la perspectiva de unas próximas elecciones generales). Me la negó adobando su rechazo con una expresión popular ofrecida como argumento: "Que cada quien se rasque con sus propias uñas". Él no tenía por qué contribuir a que un grupo minoritario pudiera presentarse a las elecciones.

"Que cada uno se rasque con sus propias uñas" es un lema del hiperindividualismo contemporáneo digno de meditación. Pues, en cuanto uno reflexione un poco, surgirán las dudas: al fin y al cabo, ¿qué hay más placentero que el ser rascado por las uñas de los demás? Se trata de un

comportamiento que pertenece de hecho a nuestra condición de mamíferos sociales, un placer con raíces tan hondas que llegan hasta antes de la hominización de nuestra especie. El *espulgamiento*, en efecto, es una conducta básica para la construcción de vínculos ya entre monos y grandes simios: no se refiere solo a retirar del otro pequeños parásitos de los que este por sí mismo no podría librarse, sino más en general a esas largas sesiones de contacto corporal, peinando y toqueteando y acariciando, que aseguran amistades y cohesión grupal.

El gusto por que nos rasquen las uñas del otro, por ejemplo en esas partes de la espalda donde nosotros nunca llegaríamos, pertenece a los estratos más hondos de la condición humana… Una sociedad donde se remite a cada uno a rascarse con sus propias uñas está de hecho en el camino de su desintegración como sociedad. Ser libre, apunta Byung-Chul Han, significa *estar entre amigos. Frei* (libre) y *Freund* (amigo) son palabras alemanas que comparten la misma raíz indoeuropea. "La libertad es, fundamentalmente, una *palabra relacional*. Uno se siente libre solo en una relación lograda, en una coexistencia satisfactoria. El aislamiento total al que nos conduce el régimen neoliberal no nos hace realmente libres."[472]

BUENA Y MALA INDIVIDUALIDAD

La autonomía es una carga. La libertad es una carga. La responsabilidad es una carga. Ser individuo es una pesada carga, porque entraña una dura soledad… Cuando el empresario televisivo Paolo Vasile —Tele 5, Mediaset, Berlusconi— describe su tarea televisiva, dice: hacer compañía a la gente[473]. Sí, soportar la soledad de ser individuo es una pesada carga…

La individualidad somete a la persona a tensiones permanentes: prescinde de los apoyos de la tradición, se basa en el cambio, trata de definir y redefinir constantemente los deseos y las creencias que identificamos con el *yo*, se

empecina en afianzar —con recursos tanto adecuados como muy a menudo inadecuados— esa entidad más bien volátil que es el "yo"[474]. Como escribe Almudena Hernando, "solo *sintiéndola* la vida puede comenzar a ser pensada, porque son los vínculos y no la razón los que la dotan de sentido. De otra manera, la sensación de soledad y de esfuerzo no compensado se apoderan de una misma/o, y no existe ningún motor que permita arrastrar la pesada carga en que se convierte el vivir"[475].

Vivimos de los vínculos, florecemos dentro de redes de relaciones, cuando estas son sanas. La individualidad "es una carga demasiado pesada para poder llevarla en soledad. […] Hace demasiado frío en ella, porque pone al ser humano desnudo frente a todo el universo. Es necesario compensarla con la estabilidad de las permanencias, con la referencia que constituyen los vínculos, con el calor y el abrigo de las emociones"[476].

Tener un ego competitivo, acorazado y autoidealizado es una gran desgracia. Aunque la cultura dominante nos incita precisamente a esa clase de cultivo del ego, todo lo que podamos hacer por debilitar al monstruo será poco.

La "buena" individualidad es para Almudena Hernando la que conjuga "de manera consciente un máximo porcentaje de individualidad y uno máximo de identidad relacional, concediendo la misma importancia a ambos". Ella habla de *individualidad independiente,* aunque posiblemente sería mejor emplear la noción de *individualidad autónoma,* reconociéndola como el fruto civilizatorio exquisito, de dificilísima maduración, que en realidad es. Como la prehistoriadora madrileña señala, "se construye sobre la aceptación de que solo mediante el reconocimiento de su impotencia esencial puede el ser humano adquirir algo de poder"[477]. La improbable autonomía, es cierto, se logra a través del reconocimiento de ecodependencias e interdependencias, no negándolas.

UBUNTU

Desmond Tutu, el arzobispo anglicano y premio Nobel de la Paz, pone en conexión el "milagro" de la transición sudafricana desde el *apartheid* a la democracia con el importante concepto de *ubuntu*: "Una persona con *ubuntu* está abierta y disponible para los otros, se afirma en los otros y no se siente amenazada por las capacidades ajenas (porque tiene la seguridad de que el progreso ajeno es en beneficio de la totalidad, que se incrementa, y que se reduce cuando el otro es torturado u oprimido)". Esta noción está recogida en la propia Constitución de Sudáfrica, donde desempeña el papel de filosofía cuasi oficial del país.

A veces *ubuntu* (concepto que existe también en otras culturas africanas: se dice *unhu* en shona, la principal lengua de Zimbabue, o *ujamaa* en Tanzania) se parafrasea diciendo: una persona es una persona solo a través de las otras personas. El filósofo sudafricano Johann Broodryk consagró su tesis doctoral al *ubuntu*, la trama de ideas y valores que apunta a una síntesis entre individuo y comunidad para crecer juntos.

> El avance de la especie se logra como colectivo y se manifiesta en los individuos. Esa tensión entre nuestra condición individual y nuestra condición social está en el corazón de la reinvención de la política como requisito social al servicio de los individuos y de los pueblos. [...] Es a uno a quien le duele, le da placer, quien tiene angustia, miedo, hambre, deseo o sed, pero al mismo tiempo somos el lenguaje que nos habla, somos fruto de un esfuerzo grupal, venimos del desarrollo técnico y de la enseñanza de los avances sociales. Solo sobrevivimos porque venimos de un grupo y vivimos en grupos. [...] Por eso, frente al "piensa mal y acertarás" de las teorías sociales individualistas, proponemos un "piensa con los otros y te acercarás"[478].

Esta sería una de las dimensiones básicas de la autoconstrucción por la que se aboga en este libro.

La consigna del sistema es: se acabó la política, dedícate solamente a ti mismo (la autoayuda se convierte en disciplina intelectual básica). Pero no

vamos a hacerle caso al sistema. A quienes solo se preocupan por la felicidad, les recordaremos la justicia. (Pero también evocaremos la felicidad ante quienes solo se preocupan por la justicia...)

Empujan constantemente a que convirtamos nuestra vida en la gestión comercial del ego como marca: *the brand called you.* No olvidemos nunca la señorial vía de escape que señaló René Char: *impersonal plenitud*[479].

¡ES LA EXISTENCIA DEL OTRO, ESTÚPIDO!

La cultura dominante apenas conoce más valores que la satisfacción del individuo-consumidor, y el rendimiento del individuo-empresario de sí mismo (ambos individuos coinciden). “No se deje explotar, explótese usted mismo”, reza el cartel de un empobrecido hombre-anuncio en un dibujo de El Roto, que se diría acertada síntesis de las tesis del germanizado filósofo coreano Byung-Chul Han. La patología de esta cultura, entregada a tales imperativos de satisfacción y rendimiento, hay que entenderla en términos de narcisismo y depresión (afecciones que hoy tienden a volverse epidémicas). Pero eso nos incapacita para dimensiones básicas de la existencia humana: la política democrática, la moral igualitaria, la ética del cuidado, el amor (el amor en sus esenciales variantes: *eros, filía, ágape*). Pues todas estas dimensiones básicas comienzan con el reconocimiento de la existencia del otro.

Hemos de problematizar el anómico hiperindividualismo contemporáneo, hacia el que una potentísima maquinaria de propaganda empuja las 24 horas del día, siete días a la semana... No se puede repetir demasiadas veces: alguien para quien lo social sea un epifenómeno, y la vida humana consista esencialmente en lucha competitiva contra los demás, es un *idiota* en el sentido etimológico de la palabra.

FINAL

Decía Fernando Rodés, experto en mercadotecnia (y consejero delegado de Havas Media), en el contexto de una discusión filosófica sobre la venta de pasta dentífrica que tuvo lugar en 2010: “Hoy no hay sociedad, sino comunidades: de dentistas, de periodistas, de amantes de la historia...”. El elemento tecnológico clave de esta evolución, aclaraba, ha sido Internet.

En apariencia hoy no hay, apenas, sociedad: hay grupos de interés, hay comunidades virtuales y hay consumidores atomizados. Seguramente puede describirse así nuestra tremenda situación.

Y, sin embargo, somos colectivistas “por defecto”: la intensa socialidad humana nos hace vivirnos, de entrada, como parte del grupo. Formar individuos autónomos es antinatural en cierto sentido: una sociedad tiene que aplicarse a ello con todos los recursos —sociales— de la cultura, y aun así cuesta tanto…

Evitar el mal individualismo —el individualismo posesivo, anómico, insolidario, narcisista, particularizador, encastillado en el miedo y el sadismo — resulta todavía más difícil. Un verdadero logro civilizatorio.

Estás solo y has de luchar contra todos, repite machaconamente Big Brother. Pero no es así. Estás con-viviendo con otros, y podemos hacer cosas juntos[480]. Necesitamos volver a encontrar el “yo en nosotros”, y con este, el “nosotros en mí”, como sugiere el filósofo alemán Axel Honneth[481].

Evolutiva e históricamente, tenemos tras nosotros una larguísima historia de cooperar dentro de un grupo cerrado para solucionar conflictos fuera de ese grupo. Desde la banda de cazadores-recolectores hasta Gran Bretaña en 1940, resistiendo contra Hitler, somos buenos en ese cerrar filas contra el enemigo externo. El drama es que ahora, en un número creciente de problemas y amenazas mundiales, *el enemigo no es externo, pues hemos “llenado” el mundo y ya no hay afueras.* A esta categoría pertenecen las dinámicas que pueden causar un colapso ecosocial si no actuamos, como el

peak oil y el calentamiento climático.

La combinación de escasez de recursos con ideología hiperindividualista —la cual, huelga decirlo, fomentan los poderes hoy dominantes— resulta letal: nos lleva a la guerra de todos contra todos y a la devastación del mundo. Un mundo malthusiano y hobbesiano que deberíamos ser capaces de evitar.

"Ninguno de nosotros ha nacido solo para sí mismo", amonestaba Platón en su Carta IX. "Ningún hombre es una isla", nos señaló el poeta John Donne en un celebérrimo verso. Somos simios supersociales; somos seres interdependientes y ecodependientes. La conducta cooperativa es para los seres humanos mucho más valiosa que la competitiva. Conviene que dejemos atrás cuanto antes la cultura del hiperindividualismo anómico que ha marcado la era neoliberal, para volver a poner los pies en la tierra. Y en la Tierra. Pues "nuestra casa son los otros.//Cuando descubramos esto, tan simple,/empezaremos a militar en el amor,/cuando descubramos esto,//tan simple" [482].

ANEJO: INDIVIDUALISMO, HOLISMO Y RELACIONALISMO METODOLÓGICO

Vale la pena dedicar un momento de reflexión a una cuestión que ha hecho correr ríos de tinta entre quienes se dedican a la metodología de las ciencias sociales: el individualismo metodológico. Una definición estándar sería la de Karl Popper: "Las 'acciones' de colectivos, tales como los Estados o los grupos sociales, deben ser reducidas [...] a las acciones de individuos humanos"[483].

Para el individualismo metodológico todas las instituciones, procesos sociales y pautas de comportamiento pueden ser explicadas, en principio, *en términos de los individuos*: de sus acciones, propiedades y relaciones. También se habla a veces de *búsqueda de microfundamentos* para las ciencias sociales[484].

Mientras que el individualismo metodológico asume como punto de partida las “partes” (los individuos) para explicar el “todo” (la sociedad), su opuesto, el *holismo metodológico*, parte del “todo” que es la sociedad para explicar el comportamiento de los individuos (la sociología de Émile Durkheim, por ejemplo, tiende a proceder así).

El individualismo metodológico es una forma de *reduccionismo*: trata de explicar fenómenos complejos en términos de sus componentes más simples. Esta, de entrada, es una estrategia científica válida. Y reparemos en que la doctrina del individualismo metodológico no implica un tipo determinado de explicación a nivel individual. “En particular, la suposición de que los individuos son racionales y egoístas no forma parte de la doctrina, aunque sea compatible con ella.”[485] La doctrina no supone que los individuos sean “átomos” con una existencia presocial, antes de reunirse y formar la sociedad.

Reconocido lo anterior, hace falta también expresar algunas importantes cautelas. Por ejemplo, la estrategia reduccionista puede ser inadecuada en diversos contextos.

“La adhesión al individualismo metodológico no debe cegarnos frente a los peligros de un reduccionismo prematuro. [...] Para comprender una acción colectiva llevada a cabo con éxito, una huelga por ejemplo, tendríamos, idealmente, que ofrecer una explicación en términos de los motivos y creencias de los participantes. Estas causas inmediatas del comportamiento son, sin embargo, muy huidizas. A menudo las causas remotas son más manejables. Podríamos, por ejemplo, establecer una relación causal entre, por un lado, ciertos aspectos del grupo en cuestión y, por otro, su propensión a la huelga. A igualdad de todo lo demás, una huelga puede ser tanto más probable cuanta mayor similitud haya en la experiencia compartida de los miembros y mayor estabilidad en la composición del grupo.

Sabemos que el efecto de estas ‘macrovariables’ remotas debe ser mediado por su impacto sobre los motivos y creencias individuales, pero puede que

seamos incapaces de especificar el mecanismo. En tales casos, buscar microfundamentos podría conducir a una especulación estéril...”[486]

A la pregunta de cómo se constituyen las instituciones, clases, Estados, empresas y demás frutos de la interacción social, el individualista metodológico responde de dos formas: A) por convención (entre individuos) y B) por agregación. Pero —señala Salvador Giner— ambas respuestas son refutables[487].

La respuesta A) cae ante la evidencia empírica acopiada por las ciencias sociales. *Los hechos sociales no son solo convenciones entre individuos.* Tienen su propia consistencia... “Dos rufianes, por ejemplo, pueden convenir apoderarse del dinero de un ciudadano honesto, pero no pueden convenir que ese dinero sea una convención carente de mayor entidad que la de un pacto, pues toda la economía se basa en ella. Hay que distinguir entre lo que se conviene y las situaciones cuyo origen histórico pactado [...] es a lo sumo metafórico.”[488]

Tampoco la respuesta B) es adecuada. Muchas situaciones (mercados, elecciones, públicos mediáticos, etc.) sí que pueden entenderse como agregación de preferencias individuales. Pero otros fenómenos escapan a la mera agregación de preferencias: *hay situaciones clave de la vida social donde la agregación no funciona.* Recordemos la importante noción de *propiedades emergentes* en teoría de sistemas: una totalidad posee propiedades de las que carecen sus partes componentes… O exploremos la idea de *nociones carismáticas*: “El orden y la cohesión sociales son posibles a través de nociones carismáticas compartidas que cimentan las disparidades resultantes de la heterogeneidad de toda colectividad humana. Las nociones carismáticas —valores morales, lealtades nacionales, partidistas, clánicas, normativas, sobrenaturales, según cada caso— no son nunca agregado de voluntades individuales producidas analítica o deliberadamente, sino de

convicciones o aceptaciones socialmente compartidas. Obedecen al imperativo carismático, o necesidad de elementos creenciales trascendentes en toda vida social”[489].

El mundo social creado por la interacción humana, insiste Salvador Giner, *es bidimensional*: el lugar de fusión de la voluntad y subjetividad entre individuos, por una parte, y las estructuras y creencias compartidas, por otro. Los entes colectivos poseen intereses al margen de los de sus miembros (pensemos en las clases sociales o en el sistema de sexo/género...). Por todo ello el individualismo metodológico, al menos en sus formulaciones más extremas, es insostenible. “El individualismo metodológico es insostenible. Ello no obsta para que sobreviva en él un ingrediente resistente a cualquier intento de demolición crítica: su explicación del comportamiento [humano] de modo intencional en un marco situacional.”[490]

Tampoco el holismo metodológico resulta satisfactorio, pues no podemos prescindir, en muchas ocasiones, de explicaciones del comportamiento humano en términos de intenciones, creencias y situaciones concretas.

Mucho más adecuado resulta, como marco teórico, lo que se ha dado en llamar *relacionalismo metodológico*, para el cual *las realidades primeras son las relaciones sociales*, “caracterizando a los individuos y a las instituciones sociales como realidades segundas, como cristalizaciones específicas de las relaciones sociales […]. El programa relacionalista [o relacionista] no ‘supera’ en una ‘síntesis’ superior —según una fórmula mágica de inspiración hegeliana corriente en las ciencias sociales— la oposición entre lo colectivo y lo individual. Simplemente desplaza nuestra mirada sobre ella, lo que es diferente y más modesto”[491].

CAPÍTULO 5

Un café, una tostada y ¿una propina? (sobre la transformación del yo, o conversión, que necesitamos)[492]

> Los límites [planetarios] nos obligan a pensar de otra manera nuestras relaciones con el medio ambiente e incluso lo que somos, pero sería preciso además que esa nueva visión fuera seguida de efectos, es decir, que llegara a tener fuerza suficiente para superar las fuerzas [productivistas-consumistas] actualmente vigentes, que se oponen a ella. En definitiva, o bien el pensamiento ecologista supondrá el crepúsculo del movimiento prometeico, o bien nuestros descendientes se verán sumidos en un crepúsculo mucho más sombrío[493].
>
> François Flahault
>
> El mundo es como es porque los seres humanos somos como son.
>
> Chiste que me contó en su día mi amigo Rafael Hurtado

SOMOS LO QUE HACEMOS PARA CAMBIAR LO QUE SOMOS

En la ceremonia de inauguración del Museo de la Memoria del 11-S en Nueva York, el 15 de mayo de 2014, el presidente estadounidense Barack Obama afirmó rotundamente que "nada va a cambiar lo que somos"[494]. En cambio, el lema de las II Jornadas sobre Decrecimiento en Madrid (6 al 8 de junio de 2014), evocando a Eduardo Galeano, era: "Somos lo que hacemos para cambiar lo que somos".

La verdad es que haría falta ser casi analfabeto en historia y psicología para hablar como Obama en su propagandístico discurso —o engañar(se) mucho…—. Si algo parece claro al respecto es que tendemos a subestimar de forma sistemática el grado en que, lo queramos o no, cambiamos los seres humanos, tanto individual como colectivamente[495]. Pero el asunto de las páginas que siguen no será ese inevitable y continuo cambio no intencionado,

sino más bien los cambios que buscamos a propósito. ¿Qué perspectivas se abren ante nosotros para cambiar lo que somos, desde la conciencia de nuestras inadecuaciones e insuficiencias, como nos proponían las jornadas de Decrece Madrid?

Es el desembridado modo de producción y consumo actual —capitalismo maridado con tecnociencia— lo que está conduciéndonos a un abismo (que para abreviar podemos describir como ecocidio más genocidio). Y ahora ¿disponemos aún de tiempo para poner en marcha transiciones más o menos graduales y controlables hacia otro modo de producción y consumo? En este segundo decenio del siglo XXI, todo indica que ya no. Habrá que ver más bien cómo actuamos para limitar el sufrimiento y la barbarización social en el colapso de las sociedades industriales, que ya parece inevitable…

LA ‘NUEVA RAZÓN DEL MUNDO’ NEOLIBERAL

Uno de los grandes asuntos que, sin duda, requiere urgente reflexión (y quizá rectificación) en muchas familias de nuestra maltrecha izquierda es cómo ha ido cambiando el ahormamiento de las subjetividades humanas por las relaciones sociales capitalistas —en especial durante la última fase del capitalismo, que habitualmente llamamos neoliberal—.

El neoliberalismo no es solo una forma de gestión político-económica: es una cultura invasiva que coloniza hasta el último resquicio del mundo humano, y especialmente nuestras mentes. Competencia generalizada, el ser humano como empresario de sí mismo que ha de “poner en valor” sus capacidades, mercantilización general de las relaciones humanas, reducción del ciudadano a *Homo economicus* sin atributos, creciente irracionalidad e infantilización de la vida social… Una cultura que ensalza las “salidas” individuales a los problemas sociales y culpabiliza hasta el extremo a aquellos seres humanos que se quedan en las cunetas de un sistema

socioeconómico que les perjudica objetivamente; una cultura, en fin, que desprecia profundamente las ventajas de los vínculos colectivos y los valores comunes para hacer frente a los asuntos que son de todos y cada uno. La potencia de esta "nueva razón del mundo"[496] es acaso el obstáculo mayor para que podamos salir de la trampa donde estamos presos.

EL OBJETIVO ES CAMBIAR EL ALMA, DIJO MARGARET THATCHER

Solemos pensar en el "Hombre Nuevo" como un asunto de la izquierda, y nos acordamos de Karl Marx y del Che Guevara… Pero en realidad se trata de un asunto central para el pensamiento neoliberal/neocaciquil que ha ido ganando el mundo desde hace cuatro decenios. Lo formuló clásicamente Margaret Thatcher: "La economía es el método; el objetivo es cambiar el alma" (*Sunday Times*, 7 de mayo de 1988). Como bien explican Christian Laval y Pierre Dardot, las políticas neoliberales deben *cambiar y reconstruir constantemente el sujeto humano*: en una economía de movimiento perpetuo ha de intervenirse sin cesar sobre la forma en que la gente vive y piensa, de manera que no mengüe la adaptación a los condicionantes económicos a los que hay que someterse[497].

A veces tiene uno la impresión de que, bajo el neoliberalismo (me refiero con este término no del todo adecuado al capitalismo extremo, cada vez más oligarquizado, que padecemos desde hace más de tres decenios), el 1% ha conseguido apuntalar una pirámide de dominio donde buena parte del 99%, antes que cuestionar esa dominación, prefiere fantasear con formar parte del 1% (aunque ello sea una imposibilidad lógica), o simplemente refugiarse en el "virgencita, virgencita, que me quede como estoy" (lo cual no sucederá: la crisis ecológico-social no cesa ni cesará de agravarse). El economista Philip Mirowski, se ha escrito, "da con una comparación acertada para esta situación [la recuperación del neoliberalismo tras el *crash* financiero de 2008]

en los estudios clásicos sobre la disonancia cognitiva. Llega a la conclusión de que el pensamiento neoliberal se ha vuelto tan omnipresente que cualquier evidencia que lo contradiga solo sirve para lograr reafirmar a los discípulos en su verdad última y definitiva. Una vez que el neoliberalismo se convirtió en una Teoría del Todo, que proporciona una explicación revolucionaria del yo, el conocimiento, la información, los mercados y el gobierno, ya no puede ser falsada por algo tan insignificante como los datos procedentes de la economía 'real'"[498].

Cabe que ni siquiera el análisis clásico en términos de *ideología* resulte adecuado: se trata seguramente de algo más profundo, el condicionamiento y conformación de subjetividades a escala masiva…[499]

PAUL VERHAEGHE: EL NEOLIBERALISMO SACA LO PEOR DE NOSOTROS MISMOS

Tendemos a percibir nuestras identidades como algo estable y en buena medida separado de fuerzas exteriores. Pero, tras décadas de investigación y práctica terapéutica, estoy convencido de que el cambio económico está teniendo un profundo efecto no solo sobre nuestros valores, sino también sobre nuestra personalidad. Treinta años de neoliberalismo, fuerzas del libre mercado y privatización se han cobrado su precio, a medida que la implacable presión por conseguir logros se ha vuelto normativa. Si están leyendo esto con escepticismo, se lo plantearé con esta sencilla afirmación: el neoliberalismo meritocrático favorece ciertos rasgos de personalidad y penaliza otros.

Hay ciertas características ideales necesarias para hacer hoy carrera. La primera consiste en ser elocuentes, al objeto de ganarse a la mayor cantidad de gente posible. El contacto puede ser superficial, pero dado que esto se aplica a la mayor parte de la interacción humana hoy en día, esto pasará en realidad inadvertido.

Es importante que seas capaz de poner tus capacidades por las nubes todo lo que puedas: conoces a mucha gente, tienes mucha experiencia en tu haber, acabas de terminar un proyecto de envergadura. Luego descubrirá la gente que esto era en su mayor parte pura filfa, pero el hecho de que inicialmente diera el pego depende de otro rasgo de personalidad: puedes mentir con convicción y sentirte poco culpable. Es por lo que nunca te haces responsable de tu comportamiento.

Por encima de todo esto, eres flexible e impulsivo, siempre a la busca de nuevos estímulos y retos. En la práctica, lleva a un comportamiento arriesgado, pero no importa, porque no te tocará recoger los trocitos. ¿La fuente de inspiración de esta lista? La lista de verificación de psicopatías de Robert Hare, el mejor especialista actual en psicopatías.

Esta descripción es, por supuesto, una caricatura llevada al extremo. Sin embargo, la crisis financiera ilustró a escala macro-social (por ejemplo, en los conflictos entre

países de la zona euro) lo que la meritocracia liberal hace con la gente. La solidaridad se convierte en un lujo costoso y deja paso a alianzas temporales, siendo la máxima preocupación siempre sacarle más partido a la situación que tus competidores. Se debilitan los vínculos sociales con los compañeros, lo mismo que el compromiso emocional con la empresa o la organización.

El acoso solía limitarse a las escuelas; ahora es un rasgo común del lugar de trabajo. Se trata de un síntoma típico del impotente que desahoga su frustración con los débiles; en psicología se conoce como desplazamiento de la agresión. Hay una sensación oculta de temor, que va de la ansiedad por el desempeño a un miedo social más amplio al otro como amenaza.

La evaluación constante en el trabajo provoca un descenso de la autonomía y una creciente dependencia de normas externas y a menudo movibles. Esto tiene como resultado lo que el sociólogo Richard Sennett ha descrito adecuadamente como "infantilización de los trabajadores". Los adultos exhiben estallidos infantiles de mal genio y se muestran celosos por trivialidades ("Tiene una silla nueva de oficina, y yo no"), cuentan mentiras piadosas, disfrutan cuando se hunden los demás y abrigan mezquinos sentimientos de venganza. Es el resultado de un sistema que impide a la gente pensar independientemente y que no sabe tratar a sus empleados como adultos.

Más importante, sin embargo, es el grave daño causado al amor propio de la gente. El amor propio depende en buena medida del reconocimiento que recibimos de los demás, como han demostrado pensadores que van de Hegel a Lacan. Sennett llega a una conclusión semejante cuando considera que la pregunta principal de los empleados es "¿Quién me necesita?". Para un grupo cada vez mayor de personas, la respuesta es: nadie.

Nuestra sociedad proclama constantemente que cualquiera puede conseguirlo solo con esforzarse lo suficiente, mientras refuerza a la vez los privilegios y ejerce una presión cada vez mayor sobre sus agobiados y exhaustos ciudadanos. Cada vez hay un número mayor de personas que fracasan, se sienten humilladas, culpables y avergonzadas. Siempre se nos dice que tenemos mayor libertad que nunca para elegir el rumbo de nuestra vida, pero la libertad de elegir fuera del relato del éxito es limitada. Además, a los que fracasan se les juzga como si fueran perdedores o gorrones que se aprovechan de nuestro sistema de seguridad social.

La meritocracia neoliberal querría hacernos creer que el éxito depende del esfuerzo y los talentos individuales, lo que significa que la responsabilidad reside enteramente en el individuo y que la autoridad debería otorgar a la gente toda la libertad posible para alcanzar esta meta. Para quienes creen en el cuento de hadas de la elección sin restricciones, la soberanía y la autogestión personales son los mensajes políticos preeminentes, sobre todo si parecen prometer libertad. Junto a la idea del individuo perfectible, la libertad que nosotros mismos advertimos que tenemos en Occidente es la mayor falsedad de esta hora y época.

El sociólogo Zygmunt Bauman resumió con esmero la paradoja de nuestra época: "Nunca hemos sido tan libres. Nunca hemos sido tan impotentes". Somos desde luego más libres que antes, en el sentido de que podemos criticar la religión, aprovechar la nueva actitud de laissez-faire respecto al sexo y apoyar cualquier movimiento político que nos guste. Podemos hacer todas estas cosas porque ya no significan nada: la libertad de este género proviene de la indiferencia. Pero, por otro lado, nuestra vida diaria se ha convertido en una batalla constante contra una burocracia que dejaría a Kafka embelesado. Hay regulaciones para todo, desde el contenido de sal en el pan

hasta la cría de pollos urbanos.

Nuestra presunta libertad se vincula a una condición central: debemos tener éxito, es decir, "hacer" algo de nosotros. No hay que buscar los ejemplos muy lejos. Un individuo altamente cualificado que pone la crianza de los hijos por delante de su carrera será blanco de las críticas. De una persona con un buen puesto que declina un ascenso para invertir más tiempo en otras cosas se piensa que está loca, a menos que esas otras cosas garanticen el éxito. A una joven que quiere ser maestra de escuela primaria le dicen sus padres que debería empezar por hacer un máster en Económicas. Una maestra de primaria, ¿en qué estará pensando?

Hay una constante lamentación sobre la llamada pérdida de normas y valores en nuestra cultura. Pero nuestras normas y valores forman parte integral y esencial de nuestra identidad. Así que no se pueden perder, solo cambiarse. Y eso es precisamente lo que ha sucedido: una economía transformada refleja una ética transformada y produce una identidad transformada. El actual sistema está sacando lo peor de nosotros mismos.

PAUL VERHAEGUE: "EL NEOLIBERALISMO HA SACADO LO PEOR DE NOSOTROS MISMOS", SIN PERMISO, 19 DE OCTUBRE DE 2014 [PUEDE CONSULTARSE EN HTTP://WWW.SINPERMISO.INFO/TEXTOS/INDEX.PHP?ID=7403].

¿Está la gente interiorizando la opresión de tal forma que se hace cada vez más difícil plantear alternativas? ¿Se acepta como real la legitimadora idea de meritocracia, en el seno del sistema de la mercancía? ¿Estamos siendo ahormados por algoritmos matemáticos que incorporan la miope racionalidad egoísta del *Homo economicus* y nos la presentan bajo la seductora apariencia de millares de *apps* para los *smartphones* de la gente *cool*?[500] Uno diría que desde la izquierda, y especialmente en estos tiempos sombríos, tenemos que mirar hacia dentro (hacia el interior del sujeto humano) y no solamente hacia fuera. Necesitamos personas "que no quieran jugar el papel de depredadores ni de presas"[501]; sujetos que traten de situarse fuera de las relaciones de dominación. Necesitamos, entonces, trabajar sobre la subjetividad humana…

DECISIONES DEPENDIENTES DEL CONTEXTO

En el bar madrileño donde desayuno muchas mañanas, un café y una —generosa— tostada con tomate y aceite cuesta 2,40 euros[502].

Dos camareros pueden darme la vuelta, según los días. Uno de ellos, el

mayor, me entrega siempre las monedas en mano; las guardo en el monedero. Cuando me da la vuelta el otro —más avisado—, lo hace en un platillo: entonces dejo una propina —normalmente diez céntimos— en el plato.

El resultado de este pequeño experimento cotidiano no sorprenderá a los investigadores de la conducta humana. Dejar propina o no depende, muchas veces, de factores contextuales sencillos (quizá el mecanismo en juego sea una norma personal del tipo "no dejar un plato vacío evidenciando mi tacañería", que no opera si el platillo no está presente). Pero muchas de nuestras decisiones de mayor trascendencia —por ejemplo, ayudar o no a una persona que vemos que se encuentra en una situación de peligro— también son, en igual medida, dependientes del contexto.

Toda una rama de "filosofía experimental" viene ahondando en estas cuestiones desde hace varios lustros[503], atenta a las investigaciones de la psicología social, las ciencias cognitivas, la neurología, la antropología cultural, la sociología, la primatología y otras disciplinas.

NUESTRO MÁS INMEDIATO CONTEXTO Y MEDIO AMBIENTE SON LOS DEMÁS SERES HUMANOS DE LOS GRUPOS A LOS QUE PERTENECEMOS

Todo ello enlaza, claro, con las —más antiguas— corrientes institucionalistas en ciencias sociales, que desde hace mucho subrayan el peso de las buenas o malas instituciones en la orientación de nuestra conducta político-moral. El economista Michel Husson, por ejemplo, insiste sobre ello al destacar la importancia de instituciones deliberativas (y quizá decisorias) como los "tribunales ciudadanos" o "conferencias de consenso" en una sociedad que quisiera avanzar hacia una democracia de verdad, una democracia que podemos llamar participativa, "como medio de reapropiación de los debates entre expertos y de soslayar a los grupos de presión. No se trata de un sustituto de la democracia parlamentaria ni de una instancia de decisión que

pueda cumplir en unos días un largo y complejo trabajo de deliberación de la sociedad sobre sus opciones próximas. Pero sí que revela la decisiva importancia de las reglas institucionales y del proceso de intercambio y confrontación. De forma casi natural, de ahí surgen orientaciones favorables a soluciones no mercantiles o la puesta en marcha de bienes públicos…”[504].

Vale decir: con otras reglas de juego, emergen propuestas que apuntan al bien común, en lugar de la defensa a ultranza de los intereses individuales o corporativos. Esto nos lleva a una célebre afirmación de Brecht, en el marco de los debates sobre el “Hombre Nuevo” que se dieron en el seno de los movimientos socialistas y comunistas del siglo XX. El Hombre Nuevo, dijo el poeta de Augsburgo, no es sino el hombre viejo en situaciones nuevas. Ello quedaría validado por los resultados de todas las disciplinas científicas antes mencionadas…

EL HOMBRE NUEVO ¿ES SOLO EL HOMBRE VIEJO EN SITUACIONES NUEVAS?

Con eso ¿queda resuelto el secular problema del cambio social y la transformación humana? Se diría que no del todo… Querríamos, con Marx, “derrocar toda situación en la que el hombre yace como un ser envilecido, esclavizado, abandonado, despreciado” (así reza un famoso paso de la *Crítica a la filosofía del Derecho de Hegel*), pero ¿cómo cambiamos esas situaciones? ¿Quién educa al educador, quién vigila al guardián, cómo damos forma a los contextos que darán forma a las buenas conductas de los seres humanos? ¿Cómo lo haremos sin disponer ya al menos de algunos “Hombres Nuevos” —y Mujeres Nuevas— dispuestos a arrostrar sacrificios por el bien común? De ahí que, también desde la izquierda, este problema del huevo emancipatorio y la gallina de liberación también haya sido evocado en otros términos. Como mínimo, hay que tener conciencia del problema de “Ulises y las sirenas”[505]: necesitamos mecanismos de compromiso para hacer frente a

las numerosas ocasiones de “debilidad de la voluntad”, de desfallecimiento político-moral, de dejarnos caer a lo peor de nosotros mismos[506].

Pero quizá hay que plantearlo en términos aún más fuertes. Hacia el final de su conferencia de 1983 sobre “Tradición marxista y nuevos problemas”, Manuel Sacristán insistía en la necesidad de un profundo cambio cultural, introduciendo una idea del Marx de los *Grundrisse* que continúa siendo axial para cualquier conceptualización que podamos hacer sobre futuras comunidades liberadas:

> Un sujeto que no sea ni opresor de la mujer, ni violento culturalmente, ni destructor de la naturaleza, no nos engañemos, es un individuo que tiene que haber sufrido un cambio importante. Si les parece, para llamarles la atención, aunque sea un poco provocador: tiene que ser un individuo que haya experimentado lo que en las tradiciones religiosas se llamaba *una conversión.* [...] Los cambios necesarios requieren pues una conversión, un cambio del individuo[507].

Como ha sugerido Salvador López Arnal, hay que situar cerca de esta noción de conversión la propuesta de *feminización del sujeto revolucionario y de la misma idea de sociedad justa* —que Sacristán recogió de Wolfgang Harich—, pues “los valores de positividad, de la continuidad nutricia, de la mesura y el equilibrio —la ‘piedad’— son en nuestra tradición cultura principalmente femenina”[508]. El socialismo ecológicamente fundamentado de Sacristán y de Paco Fernández Buey sería, al tiempo, feminista, ecofeminista.

La otra propuesta del Sacristán último —el de su último decenio de vida dedicado a repensar el comunismo marxista con orientación ecosocialista— que hay que avecindar, creo, con su noción de conversión, es la idea de *no separar medios y fines.* Mientras que un marxista clásico —decía el pensador ecomarxista español—, “sobre todo de la III Internacional, de los primeros días de la III Internacional, o de la IV, habría tendido a una cierta separación entre fines y medios, me parece a mí que cada vez más gana terreno en la

sensibilidad contemporánea la idea de la, si no inseparabilidad, por lo menos enorme repercusión de los medios y de los fines"[509], la realimentación constante entre medios y fines.

¿CÓMO PODRÍA EL DESPUÉS ENGENDRAR AL ANTES?

En el coloquio que siguió a la conferencia del 12 de enero de 2012 en la Escuela de Relaciones Laborales de la UCM (primera sesión del curso "Crisis global, luchas de la dignidad y proyectos alternativos"), Juan Carlos Monedero insistía en la necesidad de perspectivas positivas para no sumir a la gente en la desmoralización, el desánimo y el miedo paralizante. Y tiene razón. Pero ¿qué clase de perspectivas positivas?

Pues es el caso que a) necesitamos asustarnos para reaccionar (es la "heurística del miedo" que reclamaba Hans Jonas); lo que nos inquieta es ese delicado equilibrio que habría que lograr, de forma que el susto nos estimule, pero no nos paralice. Y b) sabemos que la transición a un mundo más austero y sustentable no implicaría solo renuncias, sino también ganancias. Se trata de *vivir bien con menos* (título del librito que publiqué, junto con Manfred Linz y Joaquim Sempere, hace algunos años en la editorial Icaria). Perderíamos en *gadgets* enfermos de obsolescencia programada, por ejemplo, y ganaríamos en placeres de rica socialidad, pongamos por caso (y recuérdese que somos *Homo compensator*, como le place recordarnos a Odo Marquard). Pero el problema, el enorme problema es que *ser capaces de apreciar esas ganancias como tales casi siempre implica ya vivir desde un conjunto de valores diferente* —los nuevos valores postransición, en vez de los viejos valores consumistas—. El después, con una suerte de retroacción dialéctica, tiene que apañárselas para engendrar al antes…

Si nos damos cuenta, por ejemplo, de que el nivel actual de desplazamientos en avión es insostenible e injusto[510], si aceptamos que la

decencia ecológica y la justicia medioambiental aconsejan renunciar al avión, y decimos: está bien, volvamos a viajar lentamente en tren y barco, *necesitamos ya haber revalorizado la lentitud para poder apreciar ese cambio como una ganancia*, y no como una dolorosa pérdida. (Dejo aquí de lado la importante cuestión de las constricciones estructurales a la velocidad, que en algunos casos sencillamente nos impedirán optar.)

De este callejón sin salida no se sale sin un salto de alguna clase: por eso reflexionamos sobre la noción de conversión. No podrá emerger una cultura de la frugalidad no represiva (y laica) sin una transformación profunda de las concepciones vigentes acerca del placer, la satisfacción, la felicidad, la vida buena.

AUTOCONSTRUCCIÓN POLÍTICO-MORAL

Vale la pena recordar que este tema de la "conversión" ocupaba también a Cornelius Castoriadis, más o menos por los mismos años que a Sacristán. Así, el pensador griego (o greco-francés, si se quiere) evocaba la instauración de una verdadera democracia como "transformación radical de lo que los seres humanos consideran importante y sin importancia, valioso y sin valor, en una palabra, una transformación psíquica y antropológica profunda, y con la creación paralela de nuevas formas de vida y de nuevas significaciones en todos los dominios". Y seguía: "Tal vez estamos muy lejos de ello, tal vez no. La transformación social e histórica más importante de la época contemporánea, que todos hemos podido observar durante la última década, pues fue entonces cuando se hizo verdaderamente manifiesta, pero que se encontraba en curso desde hacía tres cuartos de siglo, no es la revolución rusa ni la revolución burocrática en China, sino el cambio de la situación de la mujer y de su papel en la sociedad"[511]. También cabe situar aquí las reflexiones y propuestas de Edgar Morin acerca de una "reforma del ser".

REFORMA Y AUTOCONSTRUCCIÓN DE LO HUMANO

Vengo proponiendo desde hace largo tiempo la idea de una reforma del conocimiento, de una reforma del pensamiento. Ese es el proyecto que se encuentra en La Méthode. Pero cada vez estoy más convencido de que, actualmente, hay que hablar de una reforma del espíritu (en el sentido de mind), de una reforma de "algo" más profundo, más personal, más subjetivo. En definitiva, una reforma del ser, de nosotros mismos. Para decirlo con más precisión, parto de lo que denomino la trinidad humana, que evidencia que cada uno de nosotros es a la vez "individuo", "parte de una especie" y "parte de una sociedad".

Estamos dentro de la sociedad, pero la sociedad está dentro de nosotros a través de su lenguaje, sus normas, sus ideologías; gracias a nuestra capacidad de reproducción, permitimos que la especie perdure, siendo a la vez parte de ella. Cada término es recursivo, generando al otro y siendo generado por él, siendo "causa" y "producto" a la vez. Los tres términos citados son indisociables, complementarios y están imbricados unos en otros.

Dentro de esta perspectiva, ya no puede reducirse todo a la mera reforma social. Es una idea que debemos abandonar. Han fracasado todos los intentos de reformar la sociedad a partir de las estructuras. Hoy en día, todo espíritu maniqueo, dogmático o fanático contribuirá a algo peor que aquello que combate. Este tipo de enfoque revolucionario pervirtió no solo a la revolución, sino también a la sociedad resultante de ella. Así que, siendo necesario en nuestra sociedad el militante en tanto que animador social, dedicado al prójimo, el militante tal y como lo hemos conocido me parece mucho más nefasto que útil. Claro está que, dada la complejidad de la realidad, algunos militantes sectarios pueden llevar a cabo acciones beneficiosas en tal o cual lugar. Sin embargo, si vamos a un nivel más fundamental, este modelo ya no resulta conveniente. Teniendo en cuenta los tres términos ("individuo", "especie" y "sociedad"), la reforma debe pasar necesariamente por una reforma del individuo, convirtiéndose así en autorreforma.

Tomemos la educación como ejemplo. Solamente espíritus ya reformados pueden poner en marcha una reforma institucional capaz de formar más espíritus reformados. Si al comienzo no se cuenta ya con algunos espíritus reformados, las reformas fracasarán. Por esa razón, ya no creo en las reformas globales decididas por tal o cual ministro, pues las personas encargadas de llevarlas a cabo serán frecuentemente incapaces de hacerlo. Como adepto al pensamiento complejo, sé que no basta con agitar la palabra "complejidad" para reformar los espíritus. Adeptos poco formados e inconscientes de la complejidad que encierra la palabra "complejidad" pueden cometer tantas o más tonterías que los otros.

[…] Esta reforma no puede quedar satisfecha solamente con iniciativas individuales, como entrar en un sistema filosófico zen al uso de los occidentales, practicar el yoga y la concentración meditativa. Además, tengamos en cuenta que si la meditación de tipo oriental, que consiste en "hacer el vacío", es muy fecunda, también existe una meditación de tipo occidental que consiste en reflexionar sobre lo que se ha vivido a lo largo del día, lo que se ha hecho en una situación determinada... La reforma del espíritu afecta a todo. Es un aspecto nuclear de algo que está vinculado al resto del contexto humano. Hay que abordarla desde todas las perspectivas, pero comenzando por el problema del autoexamen.

William Ospina escribía acerca de la capital de su país, Colombia: “Hay quienes sostienen que Bogotá es solo una inmensa mole de fealdad y de desorden, sin nada que pueda ser utilizado para construir una ciudad verdadera y una cultura ciudadana. Pero siete millones de personas son siete millones de historias humanas llenas de sentido, de pasado y de esperanza; con esa materia básica se han cumplido siempre las grandes tareas históricas, y nadie tiene derecho a descalificar a un pueblo de la posibilidad de transformarse”[512]. Esta *capacidad de autotransformación* de los seres humanos nos remite a una formulación interesante del politólogo israelí Avishai Margalit: él enfatiza la capacidad de reevaluar la propia vida en un momento dado, y de cambiarla a partir de ese momento, como sede de la dignidad humana. Se trata de “la capacidad de los seres humanos de arrepentirse de sus pecados, en el sentido secular del término: esto es, de abandonar los malos derroteros. Creo que los humanos poseen esta capacidad. Aunque no todas las personas tengan la misma capacidad de cambiar, la propia posibilidad del cambio las hace dignas de respeto”[513].

Los cristianos saben que en la gran mayoría de los casos, para llegar a ser personas decentes, necesitamos rompernos y reconstruirnos a fondo; y a eso lo llaman *conversión.* Los militantes de la izquierda no deberíamos ignorar algo tan básico. Henos aquí otra vez, entonces, reclamando de alguna forma un Hombre Nuevo y una Mujer Nueva… bajo la consigna de *autoconstrucción político-moral* (tanto a nivel personal como colectivo).

¿QUIÉN EDUCA AL EDUCADOR?

No hay otra salida del aparente dilema que darnos cuenta de que el huevo emancipatorio y la gallina de liberación están relacionados entre sí por *bucles*

de realimentación. Aquí hemos de hablar, pues, con el lenguaje de la teoría de sistemas, no tan distante del más antiguo vocabulario filosófico de la *dialéctica.*

En 1845, Marx formuló en la tercera de sus *Tesis sobre Feuerbach* la realimentación dialéctica entre ser conformado por las circunstancias y dar forma a las mismas:

> La teoría materialista de que los seres humanos son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los seres humanos transformados son producto de circunstancias distintas y de una educación transformada, olvida que son los seres humanos, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado […]. La coincidencia de la transformación de las circunstancias y de la actividad humana solo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*[514].

Pues, en efecto, "sin la práctica, no se puede lograr el pleno desarrollo de las capacidades humanas. Sin el protagonismo que corresponde a las personas no se pueden generar las personas que correspondan a la buena sociedad"[515]. El eslabón clave (*key link*), insiste el profesor marxista canadiense Michael Lebowitz, es la *relación entre desarrollo humano y práctica*. "Solo mediante la práctica pueden desarrollarse las capacidades humanas […]. Mediante la práctica revolucionaria en nuestras comunidades, nuestros centros de trabajo y en todas nuestras instituciones sociales nos producimos a nosotros mismos como algo muy distinto a los seres humanos empobrecidos y mutilados que produce el capitalismo."[516]

La solución (la vía de solución) a los problemas del huevo y la gallina, en asuntos humanos, se llama *praxis.* Es la noción marxista de praxis la que, a la postre, podemos poner cerca de la noción filosófica y religiosa de *conversión*. Pero teniendo en cuenta que esa praxis ha de entenderse, también y no de forma accidental, como *autotransformación del sujeto*[517]. Por una parte,

como individuos nos “resocializamos” cuando participamos en las luchas que llevan adelante los movimientos sociales emancipatorios (que en esa práctica se van autoconstruyendo como sujetos colectivos)[518]; por otra parte, necesitamos también esa otra clase de transformación de la persona que puede lograrse a través de una *vida filosófica* practicada en pequeños colectivos[519]. Sobre esto ha insistido especialmente el filósofo francés Pierre Hadot (1922-2010), especialista en filosofía grecorromana antigua, uno de cuyos lemas queda recogido en la propuesta de Henri Bergson: “Filosofar no supone construir un sistema, sino dedicarse, una vez se ha decidido, a mirar con sencillez dentro y alrededor de uno mismo”[520].

¿QUÉ CLASE DE AUTOCONSTRUCCIÓN?

Autoconstrucción, se dirá acaso, ¡vaya programa! ¡Pero si se trata de algo que no podemos dejar de hacer! Y es que, en efecto, el ser humano en cuanto “especie no terminada” como diría Arnold Gehlen, en cuanto animal con déficit de conducta instintiva, no puede no autoconstruirse de una forma u otra (con las herramientas del lenguaje y la cultura)[521]. La diferencia, entonces, vendría dada por el “de una forma u otra”; por la clase de autoconstrucción que emprendamos.

Podemos simplemente plegarnos a los mecanismos que nuestra sociedad —toda sociedad— tiene ya dispuestos para ahormarnos: nunca han sido tan potentes como los del capitalismo que llamamos neoliberal para abreviar. Identidad a través del consumo, entretenimiento con la deriva que nos engolfa en infinitos contenidos audiovisuales, comportamiento político/apolítico preprogramado, control de deseos y conductas a través del *smartphone* y sus *big data*, celebración de la moda juvenil, estilización de la “rebeldía” diseñada por “creativos” publicitarios: “sé tú mismo”, “el cielo es el límite”, etc.

O podemos decir no a todo eso y emprender el camino mucho más arduo de una *autoconstrucción crítica,* tanto personal como colectiva: al fin y al cabo se trata de la propuesta que la filosofía occidental viene haciendo desde sus orígenes, desde Heráclito y Sócrates hasta hoy mismo (y, en su estela, movimientos emancipatorios como el feminismo y el socialismo).

Cuando la filosofía logra encarnar en un movimiento más o menos popular, con gran capacidad de impacto cultural, la llamamos *ilustración*. Por eso hablamos de una "Ilustración griega", de la Ilustración con mayúsculas en la Europa de los siglos XVII y XVIII, y hoy estaría a la orden del día esa "Tercera Ilustración" que viene proponiendo desde hace años Hilary Putnam…[522] si fuésemos capaces de impulsar ese movimiento de autoconstrucción crítica que acabo de evocar. Una Tercera Ilustración consciente de los puntos ciegos de las dos anteriores (y por eso resuelta a la autocrítica en forma de "ilustración de la Ilustración") y animada por valores como libertad, igualdad, solidaridad, sustentabilidad, cuidado, biofilia…

DESCENTRAMIENTO Y TRANSFORMACIÓN DEL YO; MITIGACIÓN DE LA EGOCENTRICIDAD

Hay unas líneas del sociólogo marxista francés Georges Friedmann (1902-1977), activo en la resistencia contra el nazismo, que le gustaba evocar a Pierre Hadot. Son las siguientes:

> ¡Emprender el vuelo cada día! Al menos durante un momento, por breve que sea, mientras resulte intenso. Cada día debe practicarse un *ejercicio espiritual* —solo o en compañía de alguien que, por su parte, aspire a mejorar—. Ejercicios espirituales. Escapar del tiempo. Esforzarse por despojarse de sus pasiones, de sus vanidades, del prurito ruidoso que rodea al propio nombre (y que de cuando en cuando escuece como una enfermedad crónica). Huir de la maledicencia. Liberarse de toda pena u odio. Amar a todos los seres humanos libres. Eternizarnos al tiempo que nos dejamos atrás.
>
> Semejante tarea en relación con uno mismo es necesaria, justa es semejante ambición. Son muchos quienes se vuelcan por completo en la militancia política, en los preparativos de la revolución social. Pero escasos, muy escasos, los que como preparativo

revolucionario optan por hacerse seres humanos dignos[523].

Si no me equivoco, ese fragmento está escrito precisamente en medio de la "noche oscura del alma" de la resistencia (aunque luego publicado con textos posteriores); me parecen especialmente valiosas en las circunstancias actuales, en nuestra propia "noche oscura" del siglo XXI, el Siglo de la Gran Prueba. Hadot observa: ¿no parece este texto una paráfrasis de Marco Aurelio? Este profesor francés lleva mucho tiempo revindicando una tradición filosófica de "ejercicios espirituales" que encontramos en todas las grandes escuelas de la filosofía grecorromana antigua, de la que luego se apropió parcialmente el posterior cristianismo latino. La *ascesis* —entendida no como ascetismo en el sentido moderno sino como práctica de un ejercicio espiritual— pertenece a toda la tradición filosófica de la Antigüedad, para la cual la filosofía no era primordialmente elaboración de sistemas teóricos o producción de discurso crítico, sino sobre todo una forma especial de vida que buscaba generar un cambio de visión del mundo y una metamorfosis de la personalidad. Así, para los estoicos o los epicúreos:

> […] la actividad filosófica no se sitúa solo en la dimensión del conocimiento, sino en la del yo y la del ser: consiste en un proceso que aumenta nuestro ser, que nos hace mejores. Se trata de una conversión que afecta a la totalidad de la existencia, que modifica el ser de los que la llevan a cabo. Gracias a tal transformación puede pasarse de un estado inauténtico en el que la vida transcurre en la oscuridad de la inconsciencia, socavada por las preocupaciones [y el sufrimiento, J.R.], a un estado vital nuevo y auténtico, en el cual el ser humano alcanza la consciencia de sí mismo, la visión ajustada del mundo, una paz y libertad interiores[524].

CONVERSIÓN: 'EPISTROPHE' Y 'METANOIA'

La palabra latina *conversio*, analiza Pierre Hadot, corresponde de hecho a dos términos griegos de diferente sentido. Por un lado *epistrophe*, que significa "cambio de orientación" y que implica la idea de un retorno (retorno al origen

o retorno a uno mismo). Por otro lado *metanoia,* que significa “cambio de pensamiento” o “arrepentimiento”, y remite a las ideas de mutación y renacimiento.

El fenómeno de la conversión refleja la irreducible ambigüedad de la realidad humana. Por una parte, ofrece un testimonio de la libertad del ser humano, capaz de transformarse por entero gracias a la reinterpretación de su pasado y su futuro; por otra parte, revela que tal transformación de la realidad humana es resultado de la invasión de fuerzas exteriores al yo, ya se trate de la gracia divina o de una norma psicosocial. Puede decirse que la idea de conversión supone uno de los conceptos constituyentes de la consciencia occidental: en efecto, cabe representarse la historia de Occidente como un intento siempre renovado de perfeccionamiento de las técnicas de “conversión”, es decir, de las técnicas destinadas a transformar la realidad humana, ya sea aproximándola a su esencia originaria (conversión-retorno) o modificándola de manera radical (conversión-mutación)[525].

No estará de más advertir aquí frente al carácter de absoluto que a menudo han reivindicado las religiones y las ideologías universalistas —y los fenómenos de conversión asociados con ellas—. Si uno se cree en posesión de una verdad definitiva, total, absoluta (deriva especialmente fácil para las religiones monoteístas)[526], la tentación del proselitismo vendrá casi dada, y fácilmente pueden desplegarse medios violentos para tratar de imponer conversiones (y aniquilar a los adversarios). Los ejemplos históricos sobran y no viene al caso insistir ahora en ellos. Sin duda, el peligro es máximo cuando se asocia esa pretensión de absoluto con un aparato de poder (como tantas Iglesias y tantos partidos, en tantas ocasiones fusionadas con Estados).

LA FILOSOFÍA COMO CONVERSIÓN
SEGÚN ALAIN BADIOU
Hay, toscamente, dos tendencias principales [en la vieja discusión sobre la verdadera naturaleza de la filosofía]. Para la primera, la filosofía es esencialmente un conocimiento reflexivo. El conocimiento de la verdad en los ámbitos teoréticos, el conocimiento de los valores en los ámbitos prácticos. Y la forma apropiada de la filosofía es la de una escuela. El filósofo es un profesor, como Kant, Hegel, Husserl, Heidegger y tantos otros, incluyéndome a mí, cuando ustedes me llaman bajo el nombre de “profesor Badiou”.

La segunda posibilidad es que la filosofía no sea realmente un conocimiento, ni teorético ni práctico. Estriba en la transformación directa de un sujeto, es un modo de conversión radical, un cambio completo de vida. Y, consecuentemente, se encuentra muy cerca de la religión, pero exclusivamente a través de medios racionales; muy cerca del amor, pero sin el violento soporte del deseo; muy cerca del compromiso político, pero sin la restricción de una organización centralizada; muy cerca de la potencia de la creación artística, pero sin los medios físicos del arte; muy cerca del conocimiento científico, pero sin el formalismo de las matemáticas y sin los medios empíricos y técnicos de la física. Para esta segunda tendencia, la filosofía no es necesariamente una cuestión de escuela, aprendizaje, transmisión y profesores. Es un envío libre dirigido desde nadie hacia todos. Como Sócrates hablando a los jóvenes en las calles de Atenas; como Descartes escribiendo cartas a la princesa Elizabeth; como Jean-Jacques Rousseau escribiendo sus confesiones; o las obras de Sartre; o como, si me disculpan el toque narcisista, mis propias novelas y obras teatrales. La diferencia es que la filosofía ya no es conocimiento, o conocimiento del conocimiento. Es una acción. Uno podría decir que lo que identifica a la filosofía no son las reglas de un discurso, sino la singularidad de un acto. Es este acto el que los enemigos de Sócrates llamaron “la corrupción de los jóvenes”. Y a causa de eso, como ustedes saben, Sócrates fue sentenciado a muerte. “Corromper a los jóvenes” no es, después de todo, un mal nombre para el acto filosófico. Si ustedes entienden adecuadamente el “corromper”. Aquí “corromper” significa enseñar la posibilidad de rechazar cualquier sumisión ciega a las opiniones establecidas. Corromper es dar a los jóvenes algunos medios para cambiar sus mentes acerca de todas las normas sociales; corromper es sustituir la imitación por la discusión y la crítica racional, e incluso, si la cuestión es una cuestión de principios, sustituir la obediencia por la revuelta. Pero esta revuelta no es ni espontánea ni agresiva considerando que es una consecuencia de principios y críticas racionales. En los poemas del gran poeta francés Arthur Rimbaud encontramos la extraña expresión: “Revueltas Lógicas”. Esa es probablemente una buena definición del acto filosófico.

ALAIN BADIOU: “LA FILOSOFÍA COMO REPETICIÓN CREATIVA” (CONSULTADO EN HTTP://WWW.LACAN.COM/BADIOU18SPA.HTML). HAY AL PRINCIPIO DE ESTA CITA UNA REFERENCIA INTERNA A LAS “CUATRO CONDICIONES DE LA FILOSOFÍA” SEGÚN BADIOU. UNAS LÍNEAS ANTES SE PUEDE LEER: “LA FILOSOFÍA DEPENDE DE ALGUNOS CAMPOS NO FILOSÓFICOS. Y HE LLAMADO A ESTOS CAMPOS LAS ‘CONDICIONES’ DE LA FILOSOFÍA, […] CUATRO TIPOS POSIBLES: CIENCIA, PERO TAMBIÉN, POLÍTICA, ARTE Y AMOR. ASÍ QUE MI PROPIO TRABAJO DEPENDE, POR EJEMPLO, DE UN NUEVO CONCEPTO MATEMÁTICO DEL INFINITO, PERO AL MISMO TIEMPO DE NUEVAS FORMAS DE LA POLÍTICA REVOLUCIONARIA, DE LOS GRANDES POEMAS DE MALLARMÉ, RIMBAUD, PESSOA, MADELSTAM O WALLACE STEVENS, DE LA PROSA DE SAMUEL BECKETT, DE LAS NUEVAS MANERAS DEL AMOR QUE HAN EMERGIDO EN EL CONTEXTO DEL PSICOANÁLISIS Y LA COMPLETA TRANSFORMACIÓN DE TODAS LAS CUESTIONES EN RELACIÓN CON LA SEXUACIÓN Y EL GÉNERO”.

LA TENTACIÓN DE CONVERTIRNOS EN DIOSES

Otro peligro evidente: la relativización de todo lo mundano que hemos visto desarrollarse en diversas tradiciones históricas sapienciales (renunciantes

hindúes, estoicos, cristianos, etc.) puede conducir a un tipo de egoísmo insolidario de quien se sitúa fuera del mundo, desentendiéndose de lo que pasa en él… Viejas sabidurías, como el estoicismo o el budismo, proponen herramientas prácticas para superar la condición desdichada del ser humano actuando sobre el proceso de formación de los deseos que nos hacen infelices. En cierta forma, esta "autocreación" o, mejor, autoconstrucción nos mueve a "ser como dioses"[527], con todo el riesgo de *hybris* que esta formulación torna evidente.

Es la tentación de la divinización de lo humano. Así, por ejemplo, Lucrecio hablando en nombre de los epicúreos de todos los tiempos: "Los vestigios del carácter nativo, que la razón es incapaz de expulsar de nosotros, son tan pequeños que nada nos impide llevar una vida digna de los dioses"[528]. Y también en el cristianismo (particularmente en su vertiente oriental/ortodoxa): "Si Jesús se hizo hombre, nosotros deberíamos hacernos Dios"[529]. Y el Maestro Eckhart (1260-1328 aproximadamente): "Dios se hizo hombre para que el hombre se pudiera hacer Dios".

Pero ¿deberíamos aspirar a divinizarnos o, más bien, a humanizarnos? Sabiendo que "humanizarnos" implica también asumir lo animal que hay en nosotros y nosotras… Un poema de Paul Klee nos intima: "Dos son las montañas/luminosas y claras,//la montaña de los animales/y la montaña de los dioses.//Si alguna vez mira uno hacia arriba/lo sobrecoge, vislumbradora,/una nostalgia inextinguible/a él, que sabe que no sabe,/de quienes no saben que no saben/y de quienes saben que saben"[530]. Yo diría que necesitamos promover lo que el místico agustino inglés del siglo XIV Walter Hilton llamaba una *vida mixta*[531]: sin renunciar a la acción en la *polis* y al desarrollo de ricos vínculos con nuestro prójimo, abrir espacios de recogimiento y de contemplación, vía en la cual puede ser de gran utilidad un programa de ejercicios espirituales *à la* Pierre Hadot.

Ah, lo esencial de la “conversión” político-moral que necesitamos puede enunciarse de forma muy sencilla: si fuera posible desprendernos de la dominación; dejar de vivir para dominar, y en cambio vivir para vivir…

ALGUNOS ELEMENTOS PARA UNA PEDAGOGÍA DE LA AUTOCONTENCIÓN

Necesitamos asumir de verdad que somos interdependientes y ecodependientes, habitantes de una biosfera finita donde nos estamos comportando como extraterrestres en guerra contra nuestro propio futuro, y que hemos de cambiar muy profundamente. Las sociedades industriales tienen recursos de diversas clases para hacer frente a la crisis civilizatoria —pero necesitan, para eso, reconstruirse a fondo a sí mismas—.

Algunas ideas (que no pueden, por supuesto, sustituir a un programa elaborado con rigor y debatido democráticamente):

1. Comenzar por decir la verdad, por negarnos al autoengaño, por duro que eso nos resulte después de decenios de denegación: una presidenta de Gobierno ecosocialista —o un alcalde una gran ciudad o una pequeña aldea, o un rector universitario, u otras clases de responsables— comenzaría por decir algo así: “Estamos en guerra contra la naturaleza, lo cual es también estar en guerra contra nosotros mismos… Y estamos perdiendo esa guerra. Lo cual nos exige transformarnos a fondo… Nada puede continuar siendo como fue hasta hoy”. Ello nos sitúa en una dinámica anticapitalista y poscapitalista.
2. Perspectiva cosmopolita y de Big History (13.800 millones de años para llegar hasta hoy)…
3. … para enmarcar nuestros esfuerzos de construcción de una “moral de largo alcance” (cf. mi libro Interdependientes y ecodependientes). Justicia internacional, justicia intergeneracional, justicia más allá de la especie humana…
4. Ejercicios de dilatación imaginativa (Günther Anders) y de musculación empática, en un marco más amplio de promoción de “ejercicios espirituales” filosóficos a lo Pierre Hadot.
5. Instituciones y dispositivos de compromiso para superar nuestra “miopía temporal” y otros sesgos cognitivos. (La Defensora/el Defensor de las Generaciones Futuras.)
6. Pedagogía sobre formas de autoengaño, sesgos cognitivos y manipulación ideológica…. Dentro de la...
7. … perspectiva de una “Tercera Ilustración” (Hilary Putnam).
8. Actuación drástica sobre el sistema de mass-media: propaganda comercial, deporte de masas…
9. Pensar también en términos de nuevos mitos (“el mito, protector del pensamiento”, decía Salvatore Quasimodo). Eros y Tánatos (mito freudiano)/la Gran Asamblea (mito personal)/el Arca de Noé (mito bíblico)/Némesis (mito de Albert Camus)… Y también crítica y desconstrucción de otros mitos: Prometeo, la Mano Invisible, el Progreso burgués y decimonónico…
10. “El reencantamiento civilizatorio como urgencia histórica” (Emilio Santiago Muiño). “Buscar la austeridad en el consumo de energía y materiales y buscar, complementariamente, la abundancia de tiempo, de relaciones sociales, de sentidos significativos, de experiencias maravillosas…” Artes, humanidades y poesía.

11. La inspiración de la tragedia ateniense: arte dramático como forma de elaboración política, con el asunto de la hybris como telón de fondo.

12. Un poquito de física (segundo principio de la termodinámica o ley de la entropía), un poquito de matemáticas (dinámica de los crecimientos exponenciales), un poquito de economía (D-M-D' en el libro primero de El capital de Marx). Recursos informáticos y videojuegos para desarrollar simulaciones, ejercicios y juegos de rol en estas tres áreas…

13. Intercambios laborales generalizados bajo la figura del año sabático (y desincentivación drástica del turismo, por el contrario).

Y algo más específico sobre universidad, ya que al fin y al cabo uno es profesor universitario:

A) Formación politécnica y humanística, incluyendo la combinación de trabajo intelectual y trabajo manual. B) Intensa democratización del acceso a la enseñanza superior, que ha de ser generalizada y gratuita. C) Reorientación de las prioridades en I+D para que reflejen adecuadamente valores de sustentabilidad, solidaridad y biofilia: biomímesis, energías renovables, ecoeficiencia, ecología industrial, análisis de ciclo de vida, cierre de ciclos de materiales, agroecología, urbanismo verde, economía política poscapitalista… D) Programas de intercambio tecnológico Norte/Sur. E) Ecologización transversal de todos los programas de estudio. Introducción en todos los ciclos de enseñanza superior de asignaturas de ecología básica, termodinámica básica y "Gran Historia" (la historia humana en el contexto de la historia cósmica, arrancando hace 13.800 millones de años). F) Ampliación del programa Erasmus (intraeuropeo), pero también nuevos programas para generalizar intercambios Norte/Sur en iniciativas de cooperación enfocadas a las necesidades de las comunidades más pobres (en los términos definidos por esas mismas comunidades, no por las expotencias coloniales e imperialistas). A esto podríamos llamarlo "Programa Lumumba" en homenaje al dirigente africano asesinado en 1961.

'DEBEMOS AMARNOS LOS UNOS A LOS OTROS O MORIR'

"Debemos amarnos los unos a los otros o morir", escribió W.H. Auden en su poema "1 de septiembre de 1939"[532]. El planeta se nos ha hecho demasiado pequeño para que prosigan las luchas competitivas por la dominación: ahora estamos viviendo en un *full-world* o "mundo lleno", ecológicamente saturado. En la era del Antropoceno, de las emisiones desbocadas de gases de "efecto de invernadero", de la hecatombe de diversidad biológica y de las crisis malthusianas de recursos naturales —esto es, en el siglo XXI que estamos viviendo, el Siglo de la Gran Prueba—, el aserto de Auden (obviamente en la senda de Jesús de Nazaret) va aproximándose a ser rigurosamente cierto. Seguir adelante por la senda de la guerra contra la

naturaleza, la devastación del futuro, la competencia destructiva de los grupos y los seres humanos entre sí nos conduce al colapso. En este mismo sentido, el gran poeta Kenneth Rexroth acercaba a Teilhard de Chardin y a Walt Whitman:

> Solo recientemente se ha puesto de moda considerar peyorativamente a Walt Whitman como tonto y anticuado, creyente en el mito del Progreso y predicador de un patriotismo absurdo. Hoy día sabemos que no hay otra opción: solo la visión de Whitman. "La humanidad, el espíritu de la Tierra, la conciliación paradójica de la parte con el todo y de la unidad con la multiplicidad: a todo esto se le llama utópico, y sin embargo es biológicamente necesario. Para que esto encarne en el mundo, todo lo que necesitamos es imaginar que nuestro poder amoroso se desarrolla hasta abarcar la totalidad del ser humano y del planeta." Esto lo dijo Teilhard de Chardin; o como Whitman lo dice en los grandes poemas místicos del final de *Hojas de hierba*, la contemplación es forma más alta y la fuente última de toda actividad moral porque observa todas las cosas en su aspecto atemporal, a través de los ojos del amor[533].

Debemos amarnos los unos a los otros o morir: traduzcamos esta disyuntiva, dispuestos a encarar el abismo abierto ante nosotros. Debemos dar un salto cualitativo en ciertas dimensiones básicas de valor (cooperación, cuidado, igualdad, sustentabilidad, biofilia) y organización social, salto del que cabe hablar en términos de *conversión*; o "morir", es decir, perder mucho, muchísimo, quizá todo, en un colapso civilizatorio de dimensiones dantescas.

Y con todo, parece que ni siquiera los observadores más lúcidos que otean desde la atalaya de la cultura dominante conceden el menor crédito a la opción "amarnos los unos a los otros". Solo esperan, si acaso, la improbable Redención Técnica que conduciría a la transformación del *anthropos* en Ultra- o Superhombre, una vez atravesado el umbral llameante de la Singularidad. Así, el arqueólogo e historiador Ian Morris, tras haber trazado una apasionante interpretación de la historia humana desde hace 15 milenios, desemboca en el capítulo 12 de su *¿Por qué manda Occidente… por ahora?*

en la constatación de que “los próximos cuarenta años serán los más importantes de la historia”[534]. El cambio climático, la proliferación de armas de destrucción masiva, el aumento demográfico, el hambre, las epidemias planetarias y el fracaso de los Estados amenazan con alterar radicalmente las pautas de cambio histórico vigentes desde que hay historia humana: “Nos aproximamos a la mayor discontinuidad de la historia”, afirma. Pero la opción que él ve se da entre la Singularidad y el Ocaso (colapso): o la salvación mediante el salto cualitativo de la tecnociencia que predice Ray Kurzweil[535] o el desplome civilizatorio. “Para que gane la Singularidad, necesitamos mantener firmemente atados los perros de la guerra, gestionar el calentamiento climático global y conseguir una revolución en la captura de energía. Todo tiene que ir bien. Para que gane el Ocaso basta con que una de estas cosas salga mal. Las probabilidades no son buenas.”[536]

Sin embargo, todo indica que las perspectivas de “impulsar una nueva revolución en la captura de energía, rompiendo el techo de los combustibles fósiles” a base de energía nuclear, aprovechamiento de las fuentes renovables y rupturas tecnológicas apoyadas en la genética y las nanotecnologías (tal es la apuesta de Morris para que salga adelante la Singularidad) son básicamente engañosas. Por el contrario, una consideración objetiva de la situación apunta a un futuro de descenso energético —en cuyos inicios, de hecho, nos encontramos ya—[537]. Por eso, si la opción fuese Singularidad o Colapso, yo diría que, sin duda, estaríamos abocados al colapso. Pues el capitalismo es una fantasía milenarista: vivir como si la entropía no existiera, como si los recursos naturales fuesen infinitos, como si estuviésemos a punto de ser inmortales gracias a la tecnociencia. Frente a semejante desmesura, la prédica del amor universal —que sin duda tiene también algo de *hybris,* habida cuenta del “fuste torcido de la humanidad”, como metaforizó Immanuel Kant, traduciendo para la Ilustración el viejo lenguaje cristiano del pecado original

— resulta casi sobria.

¿Consideramos entonces en serio la opción de “amarnos los unos a los otros”, por difícil que nos parezca avanzar por ese camino, en ruptura con la historia humana de la que venimos? A eso lo podríamos llamar, con Antonio Gramsci, “reforma intelectual y moral”.

REFORMA INTELECTUAL Y MORAL

Somos simios averiados[538] y nos sentimos tan mal dentro de nuestra propia piel que en muchas ocasiones desearíamos a toda costa dejar de ser lo que somos. Las religiones han explotado este malestar desde hace milenios: ¿y si fuésemos almas inmateriales e inmortales contingentemente encadenadas a un cuerpo desechable? Después, el impulso prometeico y fáustico de la Modernidad europea tomó el relevo[539] y ha venido proponiendo formas diversas de “mejoramiento humano” y “transhumanismo”. Algunas más bien toscas: el científico ruso Ilyia Ivanov intentó cruzar humanos con grandes simios en los años veinte del siglo XX; el programa eugenésico de la Alemania de Hitler incluía la expansión de la raza aria a través del proyecto *Lebensborn* de apareamiento selectivo. Luego la cosa subió de tono tras el arranque de la ingeniería genética en el decenio de 1970, junto con el despegue de las tecnologías de la información que estaba teniendo lugar (he analizado estos movimientos “antropófugos”, de huida de la condición humana, en el libro *Gente que no quiere viajar a Marte*[540]). Hoy el transhumanismo —valga como ejemplo la fe en la Singularidad de Ray Kurzweil— es una poderosa corriente cultural en nuestro trágico siglo XXI, el Siglo de la Gran Prueba[541].

Nuestra propuesta (de “reforma intelectual y moral”)[542] es otra: lejos de huir de la condición humana, se trataría de “trascender” al *anthropos* precisamente por la vía de la renuncia a la trascendencia. Abrazar la

inmanencia, abrazar al otro (humano y no humano), renunciar a la voluntad de dominación. Para ello hace falta una suerte de "conversión" ético-política, sin duda (como la que conjuraba Manuel Sacristán a comienzos de los años ochenta): pero no hay que pensarla con las grandes mayúsculas del Hombre Nuevo y la Mujer Nueva[543]. (Recordemos de nuevo la observación de Bertolt Brecht: el "Hombre Nuevo" no es más que el hombre viejo en situaciones nuevas.) Diría que basta con tratar de fortalecer la parte mejor de nosotros mismos, de tirar de los viejos Adanes y Evas hacia arriba, y no hacia abajo (como por desgracia hacen casi todas las manos en esta nuestra sociedad del Espectáculo).

Se trataría entonces de a) anclar la cultura en los valores de cuidado desarrollados por muchas subculturas femeninas bajo el patriarcado[544]; b) desarrollar la propuesta de autocontención (autolimitarnos para dejar existir al otro)[545] que se plantea desde los mismos orígenes del movimiento ecologista, y hoy se actualiza en las corrientes decrecentistas (entre otros fenómenos socioculturales); c) conservar la "sustancia antropológica neolítica" como vienen reivindicando Santiago Alba Rico y Carlos Fernández Liria[546]; y d) promover sistemáticamente los valores de compasión, solidaridad y ayuda mutua en la perspectiva de una "moral de larga distancia"[547], recogiendo aquí la rica herencia de las éticas de la compasión que han desarrollado las religiones universalistas (como el budismo, el judaísmo, el cristianismo o el islam), así como las éticas de la solidaridad desarrolladas por los movimientos emancipatorios que en la Edad Moderna lucharon contra el patriarcado, las sociedades de clase y el capitalismo[548].

Los cambios en las pautas de socialización, en la organización de la vida cotidiana y en las formas del trabajo crean "hombres nuevos" y "mujeres nuevas": eso no debería resultar una tesis polémica. El registro etnográfico e histórico, desde luego, nos proporciona harta evidencia de muchas variedades

distintas de ser humano. Por otra parte, a lo largo de toda la historia humana, las culturas de cazadores-recolectores nos proporcionan modelos de relación con la naturaleza basados no en la dominación, sino en la reciprocidad y mutualidad. ¿Seremos capaces de reconstruir nuestra cultura de acuerdo con tales valores, sin renunciar a algunos avances civilizatorios de la Modernidad que no quisiéramos dar por perdidos? ¿Y seremos capaces, de acuerdo con un ideal moral universalista, de superar las estrecheces de las perspectivas tribales y el *my country, right or wrong*?

EROS CONSTRUYENDO, REMENDANDO, CUIDANDO

Viktor Frankl sobrevivió a cuatro campos de exterminio, incluido Auschwitz, donde pereció asesinada toda su familia. De aquella experiencia atroz extrajo una enseñanza que luego formulaba: *quien tiene un por qué vivir, encuentra siempre un cómo.*

En la posguerra retoma su trabajo como psicoterapeuta. Cuando alguno de sus pacientes le dice que se encuentra deprimido, Frankl replica, completamente en serio: ¿y por qué no se suicida usted?

Típicamente su interlocutor responde que no lo hace porque ama a alguien o a algo (quizá en la forma de que desea llevar a cabo un proyecto). Entonces Frankl le recomienda poner toda su energía —toda la fuerza de Eros— en cultivar ese vínculo, cuidar a esa persona o personas (o lugares o seres vivos...), o crear las condiciones para la materialización de ese proyecto.

Eros: la gran fuerza constructora y reparadora de vínculos. La fuerza que nos mueve, nos mantiene en vida y da sentido a esta. Se dice que Zenón de Citio, el fundador de la Stoa, consideraba a Eros como el dios de la amistad y la libertad, el que procura la concordia. En su desaparecida obra *La República* habría afirmado que Eros es el dios que reúne las condiciones para salvar al Estado[549].

FOMENTAR NUESTRA POSIBILIDAD MEJOR

"A menos que sobre sí mismo/se alce, ¡qué mísera cosa es el hombre!", rezan dos versos del poema "To the Lady Margaret, Countess of Cumberland" de Samuel Daniel (1562-1619) que le gustaba citar a Henry D. Thoreau[550]. Lo expresó de forma brillante una vieja señora en un pueblecito andaluz, en la siguiente frase que me transmitió mi amigo Rafael Hernández del Águila: "¡Qué lástima de todo el mundo!".

Somos malos en autocontención (los griegos llamaban a esta virtud *enkráteia*). Pero es la autocontención lo que nos hace humanos, lo que puede hacernos humanos (en el sentido normativo del término). Poder aprovecharse de una ventaja, al precio de dañar a otro, y no hacerlo: eso es lo que nos humaniza. Autocontención significa *limitarnos para dejar existir al otro.*

El extendido sentimiento de miseria y poquedad humana que expresan los dos versos de Samuel Daniel citados va de consuno con un poderoso impulso de autotrascendencia que puede extremarse hasta la idea de "ser como dioses"… ya por la vía tradicional de autoconstruirnos como sabios estoicos o budistas, ya por la vía hipertecnológica del transhumanismo. Autoconstrucción quiere decir esencialmente *fomentar nuestra posibilidad mejor*; pero no deberíamos aspirar a dejar atrás lo humano; eso sería algo así como *hybris* gnóstica[551].

NO NOS CANSEMOS DE SER HUMANOS, ESE TRABAJO SISÍFICO

Cada orden social ahorma a los seres humanos que necesita. También el capitalismo neoliberal tiene su modelo antropológico. Pero podemos visualizar nuestra esperanza en la rebaba que siempre rebosa fuera del molde. Nunca encajamos exactamente. Nunca conseguimos acoplarnos del todo a lo que el orden social exige de nosotros.

El pesimismo es una pendiente cuesta abajo: dejarse rodar resulta fácil, tan

fácil... Pero lo humano es el trabajo de Sísifo.

Frente a la imagen de la "invasión de los ultracuerpos", frente a ese "idealismo negativo" que se empantana en el pesimismo de la dominación total (todo está controlado, no hay márgenes para la libertad, el sistema de dominación del capitalismo neoliberal ha colonizado incluso nuestras subjetividades y nuestro inconsciente y por ello es invencible), hay que responder con otra imagen: el esfuerzo contracultural del barón de Münchhausen, que logra extraerse de la ciénaga a sí mismo —¡y a su caballo! — tirando hacia arriba de sus propios cabellos. Me parece una forma adecuada de visualizar la importante idea de *autoconstrucción humana*: la construcción consciente de nuevos vínculos sociales y nuevas subjetividades que logren escapar —siquiera parcialmente— de la trampa del Capital[552]. Los seres humanos no podemos menos de ser artistas de nuestra propia vida, o mejor artesanos: pero sin ninguna concesión al esteticismo. (No hay que exagerar en la idea de "autoconstruirnos". En cualquier caso se trata de una obra no de ingeniería, sino de bricolaje —podríamos decir echando mano de la teoría y la práctica del poeta anarquista Antonio Orihuela—.)

Du musst dein Leben ändern, oía Rainer Maria Rilke que le intimaba aquel torso de Apolo arcaico: "Has de cambiar tu vida". ¿Haremos caso al poeta, a la vieja piedra tallada? "Sucede que me canso de ser hombre", decía Pablo Neruda en el arranque de su soberbio poema "Walking around"… Pero, aunque nos cansemos, deberíamos atenernos a lo humano, en lugar de ceder a la ensoñación de lo transhumano. No la autocreación técnica del perfecto, sino la autoconstrucción político-moral del lisiado, de la lisiada.

¿Vamos a conseguir lo anterior? Uno diría que, casi con toda probabilidad, no. Demasiado grande es la desproporción de las fuerzas en juego; demasiado intensa la seducción de las propuestas "antropófugas" para demasiada gente socializada bajo el capitalismo neoliberal[553]. Pero es la perspectiva en la que

hemos de trabajar para no envilecernos. “Si uno no se resiste a lo aparentemente inevitable”, escribe Terry Eagleton, “jamás sabrá cuán inevitable era en realidad”[554]. *No tienes ni la menor oportunidad, pero aprovéchala*, nos intimaban en los ochenta desde el movimiento alternativo alemán.

CAPÍTULO 6

Tiempo de duelo y de lucha (capítulo escrito junto con María González Reyes)[555]

Tras un siglo de delirios en el transporte hemos herido de muerte este agradable planeta, el único en toda la Vía Láctea que proporciona una buena vida. Nuestro Gobierno libra una guerra contra las drogas. ¡Que la emprenda contra el petróleo! ¡Eso sí que da subidones destructivos! Le echas un poco de ese material al coche y te pones a doscientos kilómetros por hora para atropellar al perro del vecino y destrozar la atmósfera[556].

Kurt Vonnegut

Arundhati Roy sugiere que la metáfora más apropiada para la insania de nuestros tiempos es el glaciar Siachen, donde soldados indios y paquistaníes se han matado en el campo de batalla de más altitud en el mundo. El glaciar se está derritiendo y revela miles de proyectiles de artillería usados y tambos de combustible vacíos, hachas para hielo, botas viejas, tiendas y muchos otros desperdicios que miles de combatientes humanos generan en conflictos sin sentido. Y mientras los glaciares se derriten, India y Pakistán se enfrentan a un desastre indescriptible[557].

Noam Chomsky

Un día mencioné a una amiga psicóloga que yo sentía dolor físico cuando veía cómo las sierras mecánicas destruían, en un día, lo que la naturaleza tardaría siglos en reparar —suponiendo que tal reparación tuviese lugar alguna vez—. Ella me aconsejó, en tono tranquilo y profesional, que tenía que aprender a vivir con la pérdida. Expresar y aceptar que aquel bosque particular, o aquel otro, había desparecido —permanentemente, sin resurrección posible—. Gestionar el duelo activamente, como uno lo haría tras la pérdida de su madre o un buen amigo. Aceptar el hecho de que aquel antiguo bosque había desparecido, y que otros bosques desaparecerían también. Acostumbrarse a cómo son las cosas[558].

Jørgen Randers

Le debo tantas cosas a mi madre que es imposible enumerarlas, pero si tengo que decidirme por una, creo que elegiría su aceptación de la realidad: no su resignación, porque mi madre no fue nunca una mujer resignada; mi madre aceptó la dura realidad [el asesinato de su marido por el franquismo, los estragos de la posguerra] y apostó por la vida, apostó por el futuro, que en su caso éramos nosotras [sus tres hijitas pequeñas]. Y lo hizo con alegría y entereza. De manera que cuando todo a nuestro alrededor era pobreza, inseguridad y desdicha, ella se las arregló para hacernos saber, de manera profunda, que su única misión en este mundo era protegernos y, en lo que estuviera a su alcance, darnos alegría[559].

Francisca Aguirre

> Con leche desnatada hacía nata, con hollín de carbón brillantes, con un gorrión el Ave Fénix, a un tullido lo convertía en corredor de carreras, siempre que había poco de algo echaba su talento para demostrar que omnia ubique y que en lo mínimo está el máximo, que cada punto en el mundo es el centro del jardín del paraíso, mientras que los jardines colgantes se convierten despacio en ruinas y polvo y en ese polvo se contiene toda la belleza, en una pizca de tierra todo empieza de nuevo…[560]
>
> Bohumil Hrabal

MEDIO SIGLO DE MOVIMIENTO ECOLOGISTA

Cuando nació el más viejo de los redactores de este texto, en 1962, el mundo tenía unos 3.000 millones de habitantes humanos; cuando él muera, esa cifra puede haberse triplicado. La actividad económica, impulsada por la dinámica autoexpansiva de la acumulación de capital, se multiplicó muchas veces más, hasta chocar contra los límites biofísicos del planeta y sobrepasarlos con creces. La cultura dominante, para la que productivismo y consumismo son fenómenos tan cercanos que se le vuelven invisibles, ha elegido permanecer en buena medida de espaldas a esta evolución histórica de trascendental importancia: la fase neoliberal del capitalismo puede ser llamada, a este respecto, la Era de la Denegación. Cuando nació la redactora más joven del texto, en 1977, la huella ecológica conjunta de la especie humana estaba superando la biocapacidad del planeta; más o menos al tiempo que Margaret Thatcher y Ronald Reagan llegaban al poder.

El movimiento ecologista tiene aproximadamente medio siglo de vida (puede servir como fecha convencional de nacimiento la publicación en 1962 de *Silent Spring* de Rachel Carson), cinco decenios con precedentes ilustres (de Alexander von Humboldt a Aldo Leopold). Durante más de medio siglo, el movimiento ha luchado corajudamente para tratar de evitar el ecocidio que hoy estamos viendo consumarse y para transformar las sociedades humanas de forma que hiciesen las paces con la biosfera (*Making Peace with the Planet* se llamaba el libro publicado en 1990 por Barry Commoner, otro de los imprescindibles en esa historia de medio siglo).

Fifty years is enough, rezaban nuestras consignas contra el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, en la campaña "alterglobalizadora" que pedía la cancelación de la deuda del Tercer Mundo, a finales del siglo XX… Bueno, quizá haya llegado el momento de decirnos a nosotros mismos: 50 años bastan… Pues medio siglo de luchas ecologistas se saldan con una derrota sin paliativos del movimiento. No fuimos capaces de impulsar la transformación política, económica y sociocultural por la que luchamos: hubo cambios, sí, pero ni a la escala planetaria ni a la velocidad que se hubiera requerido.

"Caos climático, pérdida de biodiversidad, crisis energética, degradación de suelos, etc., son procesos que, cada uno por separado, implican probabilidad de colapso. Pero en realimentación implican colapso inevitable y temprano en el tiempo", advertía el profesor de la Universidad de Valladolid Carlos de Castro en unas jornadas organizadas por el grupo de investigación GinTRANS² en la primavera de 2014[561].

Quizá el propio ecologismo tenga que transformarse ahora: pero ¿de qué forma?, ¿con qué clase de análisis sobre su propio pasado?, ¿realizando qué tipo de duelo?, ¿hacia qué futuros? Acaso el cambio que se ha producido y sigue sucediendo en las conciencias y en las formas de actuar de muchas personas, tanto a nivel individual como colectivo, pueda dar pistas sobre los futuros hacia los que querríamos dirigirnos, sabiendo que este cambio no se podrá construir a la velocidad que dicta el capitalismo ni con la misma capacidad de expansión global con la que lo hacen las modas, las aplicaciones para teléfonos móviles o los anuncios de bebidas carbonatadas.

UN ASUNTO DIFÍCIL QUE SE HA IDO TRANSFORMANDO EN UNA CUESTIÓN DESESPERADA

La crisis ecológico-social es un asunto difícil que se ha ido transformando en una cuestión desesperada.

Asistimos, un día sí y otro también, a incontables maniobras de distracción, a enormes recursos dilapidados en *greenwashing* y *marketing* verde, a discursos vacíos y retóricos sobre la Responsabilidad Social Corporativa de las empresas, a una inacabable cháchara ("sosteniblablá", dirá Robert Engelman)[562] para no abordar de verdad las aristas urgentes e intratables del asunto… Cada vez parece agrandarse más el abismo entre lo necesario (hacer lo que habría que hacer para detener el ecocidio, que se traduce, más pronto que tarde, en genocidio) y lo políticamente factible. La situación recuerda a la del borracho bajo el farol, en el conocido chiste. Está rebuscando algo y, en medio de la noche, llega un viandante que le pregunta qué hace. "Se me han caído las llaves", responde el borracho con voz pastosa, "y las estoy buscando para poder entrar en casa". El otro se pone a ayudarle, pero tras un rato de esfuerzo infructuoso le interroga: "¿Está seguro de que se le han caído por aquí? Mire que hemos rebuscado a fondo y no aparecen…". El borracho le saca de dudas: "No, se me han caído bastante más lejos, por lo menos dos manzanas más allá; pero como allá está muy oscuro y aquí está la farola, me vine aquí a buscarlas".

Esa es nuestra situación en lo que hace a respuestas efectivas frente a la crisis ecológico-social: las llaves se nos han caído muy lejos, pero nos hemos venido a buscarlas bajo la luz de la farola. Todo un ejemplo de esa racionalidad de la que la cultura occidental dice sentirse tan orgullosa.

Los anglosajones suelen emplear la expresión "hay un elefante en la habitación" para referirse a una cuestión importante, urgente y quizá incluso de vida o muerte que se evita cuidadosamente abordar… Nosotros tenemos varios elefantes respirándonos en el cogote: se llaman calentamiento climático, crisis de recursos energéticos y otros recursos naturales, hecatombe de biodiversidad y, en última instancia, el Gran Elefante llamado Capitalismo.

1 POR CIENTO/98 POR CIENTO/1 POR CIENTO

El meollo del mensaje ecologista es una obviedad: no es posible el crecimiento económico indefinido dentro de una biosfera finita. Pero llevamos medio siglo repitiéndolo, de todas las formas posibles, y la sociedad (el grueso de la sociedad) no nos oye. El activista brasileño Francisco *Chico* Whitaker, uno de los fundadores del Foro Social Mundial de Porto Alegre (desde 2001), recalca: "No creo que esto sea una batalla del 99% contra el 1% de los poderosos, como defendía *Occupy Wall Street*. Es una lucha del 1% de críticos para que el 98% despierte y combatamos juntos al otro 1% que dirige el sistema"[563].

Por ejemplo: a comienzos del segundo decenio del siglo XXI se espera que en apenas 10 años, en China, más de 300 millones de personas accedan a la posibilidad de comprar automóviles, lo cual, nos dice el productivismo dominante, "salvará la industria del automóvil"[564] (y condenará el clima de nuestro planeta, podríamos añadir nosotros). Ahora bien, la avidez por poseer automóviles privados no es solo una consecuencia de la violencia ejercida por los amos del mundo contra los pueblos. No es solo el 1% contra el 99%: esto cuenta, sin duda se trata de un fenómeno determinante, pero aquella avidez por los autos (o los *gadgets* electrónicos) va más allá. Pone en juego dimensiones profundas (psicológicas y socioculturales) de lo que hay que llamar una *crisis de civilización*[565], como reconoció tempranamente, desde los años setenta, una parte de la tradición socialista-comunista que hoy, por desgracia, sigue siendo muy minoritaria. Nos referimos a pensadores como Manuel Sacristán, y luego discípulos suyos como Paco Fernández Buey y Toni Doménech, que llevan tres decenios tratando de sentar las bases del ecosocialismo/ecocomunismo en nuestro país.

Vivimos —como sociedad, pero también la inmensa mayoría de las personas de izquierda— ciegos para lo que ocurre extramuros de la ciudad, si

se nos permite la imagen: ciegos a ese nivel básico de la crisis civilizatoria actual que es el metabolismo ecológico-social. A lo más que llegamos, y parece que solo haciendo esfuerzos sobrehumanos, es a pelear contra la injusticia intramuros[566].

Para que se aprecie hasta dónde llega esta ceguera, un segundo ejemplo. En el verano de 2014 uno de nuestros mejores y más lúcidos activistas de la izquierda antisectaria, Agustín Moreno, publicó un artículo sobre la declinante demografía española en la web *Cuarto Poder*. No había en el texto *ni el menor atisbo de preocupación ecológico-social*[567], ni la mención más somera a que 7.000 millones de seres humanos podemos ser más de lo que la Tierra puede buenamente soportar —en condiciones aceptables para todas las criaturas—. Por el contrario, cuando el autor se refiere a una "ley de hierro: la relación entre población y recursos", ¡solo está pensando en los recursos económicos que puede o no generar un modelo productivo dinámico! Todo sucede intramuros… Agustín discurre así:

> Dice la ONU que España será el tercer país más viejo del mundo en 2050, con un 34,5% de la población con más de 65 años; solo nos superarían Japón y Corea del Sur. Los motivos parecen claros: aumento de la esperanza de vida en diez años […], descenso de la fertilidad (1,32 hijos por mujer) y de la natalidad (9,6 por mil). […] A lo anterior hay que unir la salida del país de inmigrantes y de españoles al extranjero en los últimos años, lo que ha hecho que entre 2012 y 2013 España haya perdido 310.456 habitantes, situándonos en 46,5 millones. […] Las causas más profundas [de estas tendencias demográficas] están relacionadas con el *modelo socioeconómico*, el tipo de *mercado de trabajo* y la *crisis económica*. Se retrasa o impide la emancipación personal y los proyectos de constitución de parejas por el desempleo, el trabajo precario y los bajos salarios. […] ¿Alguien puede pensar que con casi seis millones de parados, millones de precarios, el despido libre y muy barato, los bajos salarios y una profunda inseguridad laboral, alguien se puede dedicar a traer hijos alegremente a este mundo? […] El otro gran problema demográfico es la pérdida de efectivos por los movimientos migratorios. […] Portugal**,** que tiene una situación parecida a la de España, ha lanzado un plan de choque para fomentar la natalidad. Las medidas que se proponen son bonificar a las empresas que contraten a embarazadas, que los padres que pidan jornada reducida no pierdan salario, aumento de medidas educativas y facilidades de acceso a guarderías, ampliar los tratamientos de fertilidad, deducciones de impuestos a las familias e incluso a los abuelos que colaboran en el cuidado de los nietos.

> Y se pretende que sea un plan sostenido en el tiempo y al margen de electoralismos. […] Urge un cambio económico estructural hacia un modelo productivo con más empleo y de mayor calidad, con mejores salarios, que desarrolle una política industrial competitiva que recupere emigrantes españoles y volvamos a ser un país receptor de inmigrantes de otras tierras…[568]

Agustín termina su artículo con la siguiente pulla al gobierno del Partido Popular: "Vamos camino de convertirnos en un país de viejos, de asilos a rebosar y de parque vacíos de niños. Y al gobierno del PP solo le preocupan las décimas que crece el PIB y si de cada contrato estable a tiempo completo saca dos a tiempo parcial para que parezca que baja el paro y les voten. *Política enana*". Será enana —y desde luego el reproche no carece de sentido intramuros—, pero ¿no sería la política natalista que está él defendiendo extraordinariamente miope? ¿Sobre todo ahora que ni siquiera está garantizada una estabilización de la demografía mundial a lo largo del siglo XXI?

Para que veamos el retroceso en lo que hace a la conciencia ecológico-social de las izquierdas, bastaría situar cerca de las reflexiones de Agustín Moreno —quien, insisto, es un admirable activista a quien vale la pena seguir en casi todo… aunque no en su demanda de políticas natalistas— cerca de las sugerencias de Manuel Sacristán en su conferencia de 1979 "Reflexión sobre una política socialista de la ciencia". Allí, hace 35 años, cuando España solo tenía 37 millones de habitantes —nueve menos que ahora— Sacristán abogaba por "adoptar una política demográfica restrictiva sobre todo en los países capitalistas avanzados", revisando para ello prejuicios antimalthusianos[569]; y preconizaba toda una serie de mediadas de política cultural, científica y económica encaminadas a la "reducción del producto final" (p. 77), vale decir una importante reducción de la producción y el consumo (en los países capitalistas que podemos llamar sobredesarrollados).

La condición necesaria para ello es una sociedad que avance por sendas

radicalmente igualitarias, lo cual requiere “un cambio de la naturaleza de clase del poder estatal”, “una revolución real, que entiendo […] al modo clásico, es decir, no como ocupación gradual, por resbalamiento de sectores de poder del Estado capitalista, sino como destrucción del Estado capitalista”. Pero Sacristán aclara que en ese momento (1979) piensa “que la destrucción del Estado capitalista hoy implica necesariamente desarrollo de pequeñas comunidades” (p. 69). La fórmula sería: pequeñas agregaciones más federalismo (y aquí Sacristán se remitía expresamente a la idea de una Federación mundial, tal y como la trabajó Trotski)[570].

Una de las consignas que los acampados del 15-M escribieron en la Puerta del Sol de Madrid era: “Dormíamos, hemos despertado”. Se diría que el número de las y los despiertos no es todavía tan grande. Al 98% hemos de dirigir ahora nuestra llamada: ¡despertemos juntos!

CIEGOS A LO QUE OCURRE EXTRAMUROS DE LA CIUDAD

Ese vivir ciegos a lo que ocurre extramuros de la ciudad todavía se ha agravado más, en los últimos 20 años, a medida que a) se consolidaba la cultura neoliberal de la mercancía y b) nos íbamos recluyendo crecientemente en la ciberciudad o “tercer entorno”, como le gusta decir a Javier Echeverría. Una joven estudiante estadounidense, Marina Keegan, redactó en 2012 —con apenas 22 años, y pocos días antes de morir en un accidente de tráfico— un artículo, “The opposite of loneliness”, que tiene algo de manifiesto generacional. En él leemos: “Lo que hemos de tener en mente es que todavía podemos hacerlo todo. Podemos cambiar nuestra manera de pensar. Podemos empezar de nuevo. La idea de que es demasiado tarde resulta cómica, hilarante…”[571]. Bueno, sería cómica si solamente pensáramos en lo que sucede intramuros (las relaciones sociales dentro de la ciudad). Pero hemos de considerar seriamente la posibilidad de que “demasiado tarde” sea una

descripción objetiva de lo que sucede extramuros (en la interacción sociedad-naturaleza).

La cultura dominante es naturófoba, tecnólatra y mercadólatra: favorece la clase de ceguera a la que antes nos referíamos. En lo que hace a metabolismo ecológico-social, el 98% sigue sin despertar... Y no quiere hacerlo, de hecho, porque no son buenas noticias, y resulta difícil ilusionarse con semejantes perspectivas.

La historia de nuestra especie comienza hace casi tres millones de años. En ese larguísimo lapso han vivido unas 200.000 generaciones, totalizando aproximadamente 100.000 millones de individuos del género *Homo*, probablemente más[572]. (Una buena parte de esos seres humanos estamos vivos hoy: más de 7.200 millones.) Creemos que no cabe prescindir de ese contexto a la hora de situarnos en el cosmos. ¿De verdad puede una resignarse a que la estación término de ese fabuloso viaje en el tiempo sea devastar nuestra casa, el *oikos* biosférico, de forma que se torne inhabitable para la vida digna de nuestra especie, quizá incluso para su vida a secas?

En el interior del ser humano hay una estrella, decía el gran Paracelso. Nos provoca un estremecimiento de horror barruntar que lo humano puede desaparecer de la faz de la Tierra cuando apenas hemos iniciado el viaje hacia esa estrella.

MÁS ALLÁ DE LOS LÍMITES

Dennis Meadows, uno de los autores principales del famoso estudio *The Limits to Growth* en 1972, se dirigió en Bucarest a los miembros del Club de Roma en octubre de 2012. En su alocución constataba: estamos ya más allá de los límites (en situación de *overshoot* o extralimitación); el tipo de transiciones graduales y ordenadas que se hubieran podido emprender en los años setenta del siglo XX no resultan ya posibles en el siglo XXI; no tiene

sentido seguir fantaseando con el mítico desacoplamiento (entre crecimiento económico e impactos ambientales) o el no menos mítico desarrollo sostenible. Frente a la noción de *sustainability* (central para el ecologismo que la creó, aunque luego se viese espantosamente desvirtuada, a partir sobre todo de la "cumbre de Río" en 1992), recomienda Meadows, hablemos de *resilience*: tenemos que tratar de ganar resiliencia[573] para los tiempos durísimos que vienen… Dicho de otra forma: abandonemos la ilusión de transiciones ordenadas a escala planetaria y hagamos frente a la mucho más dura realidad de los colapsos que se avecinan.

En esta perspectiva desengañada —la que adoptaron hace ya años, en España, investigadores como Ernest Garcia, Antonio Estevan o Ramón Fernández Durán— se están situando, en los primeros años del siglo XXI, sectores sociales minoritarios que de alguna forma adoptan una perspectiva post-ecologista[574]. Se trata de segmentos de los movimientos decrecentistas[575], de las "Iniciativas de Transición" en el Occidente euronorteamericano[576], de las ecoaldeas de los "neorrurales" en el sur de Europa[577] o de la "nueva ruralidad comunitaria" que viene desarrollándose en América Latina[578], asociada a menudo con el ideario indígena del "Buen Vivir". Otros, sin una perspectiva tan clara del escenario, como las cooperativas de consumo de productos agroecológicos o los huertos urbanos surgidos antes y después del 15-M, el Mercado Social o *Som Energia*, están siendo importantes espacios de formación y resistencia. También se gestan núcleos que trabajan en pos de un cambio cultural que enlazaría, por su radicalidad, con algunas de las líneas de trabajo de la *Deep Ecology* en los últimos tres decenios. Así, podríamos evocar a colectivos como Véspera de Nada (la Asociación por una Galicia Sin Petróleo)[579], el Instituto de Transición Rompe el Círculo (en Móstoles, Madrid)[580] o el proyecto británico Dark Mountain.

Uno de los fundadores del Dark Mountain Project es Paul Kingsnorth, quien afirma de sí mismo:

Durante cincuenta años, fui un ecologista convencido y escritor especializado en el tema. Durante dos años, fui editor de la revista *The Ecologist*. Desde sus páginas, luché contra el cambio climático, contra la desforestación, contra la sobrepesca, la destrucción de los ecosistemas, la extinción de las especies, etc. Escribí sobre cómo el sistema económico global estaba afectando al sistema ecológico. Hice todo lo que hacen los ecologistas. Pero después de un tiempo, dejé de hacerlo.

Hay dos razones para haber llegado a ese punto. Una es que ninguna de las campañas ha tenido éxito, excepto a un nivel muy local. A nivel global, todo va a peor. La segunda razón es que los ecologistas, me parece a mí, no están siendo honestos consigo mismos. Cada día se hace más obvio que el cambio climático es imparable, que la sociedad actual no es coherente con las necesidades del planeta y que el crecimiento económico forma parte del problema. Que el futuro no va a ser verde, confortable y sostenible para 10.000 millones de personas. Que va a ser lo contrario. Y todos los ecologistas hemos estado realizando nuestra labor propia, haciendo como que lo imposible va a ocurrir. Yo ya no me trago ese cuento, y creo que no soy el único[581].

Es parecido análisis el que ofrece el poema de Antonio Orihuela "Cacotopía":

El futuro no va a ser verde, confortable/ni sostenible para diez mil millones de personas,/tampoco habrá pértigas para saltar al otro lado,/no hay otro lado, ni milagro,/ni campo en el que cultivar tu propia comida,/ni reductos de vida/donde sobrevivan la belleza, la sensibilidad,/la empatía.//Hemos fracasado.//El petróleo ha ganado./Los *Mall* han ganado./La alienación ha ganado./la indiferencia ha ganado./El fascismo ha ganado./El capitalismo ha ganado.//La mitad del mundo lo consideró inevitable,/la otra mitad lo consideró deseable.//El capitalismo ha ganado/pero no sobrevivirá a sí mismo.//Luchar no tiene sentido,/abandonar la lucha no tiene sentido.//De ahora en adelante/tendrás que encontrar tus propios motivos para vivir,/para dar sentido a tu vida, para la compasión,/para sostener los vínculos,/para seguir llamándote humano,/porque esto se acaba/y no vamos a dejar en herencia sino escombros;/habrá que levantar, sobre ellos, la vida[582].

¿IMPULSO PARA SALTAR?

Parte del movimiento ecologista (al menos el que trabaja en el ámbito de la ecología social), sin negar los escenarios de colapso ni edulcorar las duras

realidades que afrontamos, lleva criticando desde hace mucho tiempo la cultura, los valores (más bien disvalores) y las políticas del capitalismo global que socavan la posibilidad de un futuro digno. Este ecologismo considera que tiene el deber de mostrar la crisis civilizatoria actual, por respeto al resto de seres que habitan el planeta; y que, además, tiene la responsabilidad de acometer las difíciles tareas que no están asumiendo otras personas y organismos responsables.

Este ecologismo se enfrenta, por tanto, a la tarea de analizar y contar cómo nuestras sociedades se están dirigiendo hacia el colapso, pero tratando, a la vez, de movilizarlas hacia escenarios donde la barbarie no se apodere de todos los espacios. Pero movilizar solo planteando situaciones catastróficas no es posible. Para poder hacer algo distinto a lo que plantea el sistema hay que aspirar a lograr victorias (aunque sean parciales, pequeñas, locales). Para que las personas cambien, necesitan creer en la posibilidad de construir algo diferente y mejor. Necesitan tener esperanza. Una esperanza que puede surgir de la convicción de que a partir del trabajo colectivo y consciente, sobre los restos de la civilización que quede tras el colapso, es posible construir un mundo diverso, sostenible, justo y solidario.

Nuestros cerebros no están adaptados para ver los procesos lentos ni las consecuencias que se perciben como remotas. Y aun en caso de estarlo, la negación emocional (prefiero no saber tanto para poder dormir tranquilo) es una respuesta casi instintiva. Por eso resulta imprescindible buscar estrategias que permitan saltar por encima del miedo paralizante para desobedecer e imaginar escenarios diferentes al de la barbarie, el “sálvese quien pueda” o el de sobrevivir aplastando a otros seres vivos.

Para poder abordar estrategias exitosas hace falta tener una visión a corto y medio plazo, necesitamos sentarnos a discutir, colectivamente, practicando un pensamiento múltiple y complejo. Los escenarios en los que nos movamos

dependerán, también, de las opciones que la ciudadanía organizada sea capaz de abrir.

Imaginar la catástrofe puede ser la mejor manera de evitar lo peor, lo irreversible. Es necesario enfrentar la realidad y atreverse a imaginar el futuro, aunque nos cueste, porque es una manera también de entender hacia dónde podemos ir y cómo y cuándo podremos condicionar una deriva que nos desborda.

Frente a situaciones excepcionales se reacciona de un modo excepcional. Hay una probabilidad pequeña, pero no nula, de que ante las tremendas dificultades que sobrevienen consigamos crear algunos escenarios en los que la lucha y el sinsentido no sean la única opción, en los que pueda crecer la cooperación y las estructuras sociales más justas entre los seres humanos y con resto del planeta. Una posibilidad que implicará, necesariamente, el cambio de paradigmas.

Por eso pensamos en un ecologismo que busque pértigas, como la rabia, el empeño o la esperanza, que den impulso para saltar.

¿CÓMO REORIENTARNOS?

Mas si el milagro (desde una perspectiva laica: lo extremadamente improbable)[583] no va a tener lugar, si no vamos a poder detener la avalancha de destrucción y sufrimiento que viene, que de hecho ya nos alcanza, entonces se impone alguna clase de reorientación. Paul Kingsnorth y Dougald Hine redactaron un manifiesto notable, “Uncivilization”[584], y pusieron en marcha su proyecto Montaña Oscura. Es una llamada, dicen, a aquellos que no creen que el futuro vaya a ser una prolongación del presente; una llamada a quienes quieran forjar una nueva y radical respuesta cultural frente a la tremenda situación a la que hacemos frente. Busca una visión realista sobre la verdadera posición de la humanidad en el mundo. Kingsnorth explica:

Podemos decirlo alto y claro: no vamos a salvar el planeta. El planeta no se está muriendo, es nuestra civilización la que lo hace, y ni la tecnología sostenible ni el comercio justo van a evitar que nos la peguemos.

Curiosamente, aceptar esta realidad no lleva a la desesperación, como algunos sugieren, sino a la esperanza. Una vez que dejamos de hacer como que lo imposible puede suceder, nos sentimos libres para pensar seriamente en el futuro. Esto es lo que el movimiento *Dark Mountain* va a hacer.

HAY COLAPSOS Y COLAPSOS; HAY GENOCIDIOS Y GENOCIDIOS; HAY DIVERSAS FORMAS DE FRACASAR

Y sin embargo… Podemos —debemos— aceptar que no vamos a salvar el planeta; debemos aceptar las durísimas realidades que conforman ya nuestro presente y sobre todo van a conformar nuestro futuro. Atengámonos a la recomendación de Marco Aurelio, el emperador romano que fue filósofo: aceptemos que no estableceremos la República platónica ideal (es decir, que no realizaremos la utopía) y no tengamos en poca cosa realizar modestas aportaciones al bien común[585]. Debemos practicar un exigente realismo frente a las fantasías de los creyentes en que todo va bien, los *true believers* mercadólatras y tecnólatras (que pasan, sin embargo, por pragmáticos, en el seno de la cultura dominante). Pero ¿quiere eso decir rendirse, en el sentido de renunciar a las luchas? ¿No deben continuar los combates, no con ambiciones de salvar el mundo, sino con el mucho más modesto objetivo de evitar lo peor? (Nuestro objetivo no es, repitámoslo, no debería ser construir la utopía, sino evitar la distopía o cacotopía.) George Monbiot, lúcido ensayista y uno de los más destacados periodistas ambientales británicos, es un viejo amigo de Kingsnorth.

En 2009, después de la publicación del manifiesto “Uncivilization”, él y Kingsnorth celebraron un debate en *The Guardian*, diario para el cual Monbiot escribe regularmente una columna. Fue una discusión acalorada. Kingsnorth argumentó que la civilización se aproximaba al colapso y que era hora de dar un paso atrás y hablar sobre cómo sobrevivir con dignidad y honor. Monbiot respondió que “dar un paso atrás” con respecto a la acción

política directa era equivalente a una retracción cuasi-criminal frente al deber moral de cada uno. “¿Cuánta gente crees que podría subsistir en el mundo sin combustibles fósiles o una inversión equivalente en energía alternativa?”, preguntó. “¿Cuántos podrían sobrevivir sin la civilización industrial moderna? ¿Dos mil millones? ¿Un millón? Desde tu perspectiva, perecerán varios miles de millones de personas. Y me dices que no tenemos nada que temer...”[586]

Naomi Klein también ve una abdicación preocupante en el trabajo reciente de Kingsnorth. “Me gusta Paul, pero él está diciendo de forma bastante explícita que se rinde. Tenemos que ser honestos acerca de lo que podemos hacer. Tenemos que mantener la posibilidad de fracaso en nuestras mentes. Pero no podemos aceptar el fracaso. Hay diferentes grados en cuanto a lo mal que pueden ponerse las cosas. Es así, literalmente hay grados y niveles.”[587]

Hay colapsos y colapsos; hay genocidios y genocidios; hay diversas formas de fracasar, y algunas de ellas pueden suponer un fracasar mejor (según la consigna de Samuel Beckett)[588]. En esta dura situación histórica como en todas las demás, no perdamos de vista que no es lo mismo ocho que ochenta.

ENCLAVES PARA RESISTIR

Hay que señalar que el propio Kingsnorth no ha sugerido renunciar del todo a las luchas. Durante los últimos tres años, ha pasado una buena parte de su tiempo tratando de evitar la construcción de un gran supermercado en Ulverston, en el norte de Inglaterra, cerca de donde vivía (en la primavera de 2014 él y su mujer se han mudado a una zona rural de Irlanda, donde planean cultivar su propia comida y educar a sus hijos ellos mismos en casa). “¿Por qué hago esto —cuenta el periodista Daniel Smith que le escribió Kingsnorth en un correo electrónico— cuando sé que, en el contexto nacional, otro supermercado más o menos no marcará ninguna diferencia en absoluto, y cuando sé que no puedo parar la tendencia hacia la destrucción de las

economías locales, y cuando sé que probablemente no vamos a ganar, de todas formas?" Lo hace, aclara Kingsnorth, porque su sentido de lo que es bueno y valioso se ve pisoteado por lo que representan las cadenas de supermercados. "Me atrae cada vez más la idea de que puede haber por lo menos pequeñas bolsas donde la vida y el carácter y la belleza y el sentido persistan."[589]

Antes no había razón para abandonar las luchas; ahora tampoco. La profundidad de la crisis actual es también condición de posibilidad de bifurcaciones, como desde hace tiempo viene sosteniendo Immanuel Wallerstein[590]. Los colapsos del sistema hoy dominante de producción y consumo, a diversas escalas, podrán dar cabida a sistemas económicos más pensados desde lo local y susceptibles de evolucionar hacia escenarios diferentes. Ahora es justo el momento en el que hay que crear las bases de las alternativas: vivir con una opción política que permita crear un mañana más digno y menos depredador.

Cabe, en todo caso, plantear cuál es la mejor estrategia a seguir en el momento actual: ¿dedicarnos a sembrar semillas que puedan germinar cuando el escenario cambie más profundamente o abrir ventanas para mostrar lo que está ocurriendo? Es momento de debatir, sin plantear ambas estrategias como excluyentes, para ver cómo situarnos y prepararnos ante el colapso que se avecina. Un debate que, de uno u otro modo, tenga como fin que algo brote o se abra.

Si hay asideros, pueden darse cambios. El sistema de trueque que se implantó en Argentina en 2001 no hubiera sido posible sin haberlo iniciado antes de modo más local y experimental. En una sociedad individualista, estructurada alrededor de un mercado capitalista, la tendencia será protegerse sin mirar a los que se quedan al borde del camino, mientras que en sociedades con valores más colectivos la posibilidad de formatos cooperativos será

mayor.

Ahora el escenario es distinto, y por ello se abren quizá algunas opciones más radicales: ya no habrá un capitalismo al que volver. Cabe pensar que la sociedad después del colapso se basará, necesariamente, más en lo local y en las energías solares, con un metabolismo agrario distinto al actual y con unos parámetros culturales en los que el concepto de límite ambiental tenga que estar presente (probablemente porque la realidad del nuevo contexto obligue a ello o, con una mirada más optimista, porque se produzca un cambio de paradigma). Como nos dice José Manuel Naredo, "otro mundo no solo es posible, sino que será inevitable —otra cosa es que sea más o menos deseable —"[591].

ARTE Y DUELO

La poesía —igual que otras artes y otras prácticas humanas— se sumó a ese combate ecológico que dura desde hace medio siglo: de Nicanor Parra a Gary Snyder, de Claes Andersson a Eladio Orta, poetas de muchas lenguas y países, en el Norte y en el Sur global, acompañaron en sus luchas al movimiento ecologista; y en algunos casos las compartieron directamente, como activistas en los movimientos.

Hoy la poesía debe acaso replantearse su vínculo con la vulnerada Pachamama, en este siglo XXI que cabe llamar el Siglo de la Gran Prueba. Quizá, por ejemplo, el tiempo de la celebración de las bellezas naturales y la vitalidad de lo viviente ha pasado ya, aunque siga siendo necesario para nosotras y nosotros tejer lazos significativos con la gran red de la vida organizada en ecosistemas.

Quizá, en el siglo terrible que tenemos ante nosotros, la poesía impregnada de los valores de biofilia y sustentabilidad —junto con las demás artes, la filosofía y las humanidades— tenga que ayudarnos, antes que nada, a

elaborar nuestro duelo.

CÓMO EVITAR LA BARBARIZACIÓN SOCIAL EN EL COLAPSO QUE VIENE

El redactor más viejo de este texto nació en 1962, y tenía cierta conciencia ecologista ya desde la adolescencia. Durante una larga fase de su vida, todo lo que cubre el trabajo intelectual y político que comenzó para él en los ochenta —digamos: en los últimos 30 años aproximadamente, y sobre todo en los últimos 25— su pregunta de trabajo era: *cómo evitar el colapso*. En 2013, después de ciertas vicisitudes vitales, esa pregunta se le convirtió en: *cómo evitar la barbarización social en el colapso que viene*. Cuesta tanto, tanto, asumir ese cambio de perspectiva:... Se trata de un duelo muy difícil de hacer: duelo por todo lo que significaba el proyecto ilustrado de progreso (pese a todos los matices, rectificaciones y rebajas a que ya lo habíamos sometido); duelo por el proyecto de una humanidad libre y justa en una tierra habitable; duelo por el proyecto de hacer las paces con la naturaleza.

Duelo, desde luego, no significa dejarse caer en la depresión: significa elaborar la pérdida de manera que seamos capaces de aceptar la realidad y seguir adelante, a pesar de los pesares. Y la clave más profunda, ahí, es la apertura hacia el otro. “La depresión es una enfermedad narcisista. Conduce a una relación consigo mismo exagerada y patológicamente recargada. El sujeto narcisista-depresivo está agotado y fatigado de sí mismo. Carece de mundo y está abandonado por el *otro.* Eros y depresión son opuestos entre sí. El Eros arranca al sujeto de sí mismo y lo conduce fuera, hacia el otro…”[592] Escribe Carolyn Baker:

> Parece que el ataque cardíaco congestivo es una de las principales causas de muerte en nuestra cultura. Hablando metafóricamente, no puedo más que preguntarme si gran parte de la “congestión” de nuestros corazones se deriva de nuestra incapacidad para el duelo. De hecho, el dolor nos abre el corazón y lo llena de compasión. Cuando atravesamos el duelo,

no solo nos sentimos más vivos, […] sino que con nuestras lágrimas facilitamos alegría palpable. Lo que es más, cuando realizamos el duelo con el apoyo de la comunidad no solo nos damos cuenta de que no estamos solos, sino que nuestra conexión con la comunidad se ahonda y nos arraiga en el terreno de la confianza y la resiliencia. Además, el duelo apoya poderosamente nuestro activismo, asegurando que no actuamos solo cerebralmente, sino a partir del corazón y el alma[593].

EL LENGUAJE DE LO PRÓXIMO

La redactora más joven de este texto nació en 1977 y comenzó su trabajo político y militante ligada a personas que ya hablaban de un colapso difícilmente evitable. Su duelo ha sido más fácil, y fue paralelo a una opción de lucha que se construía desde la convicción de que es más sencillo imaginar un mundo sin capitalismo que el fin de la humanidad. Crear, como dice el poeta y militante anarquista Antonio Orihuela, "UN MUNDO/como una piel/que al tacto/no produzca escalofrío".

Aprendió y se formó participando en un movimiento ecologista que utiliza, principalmente, el lenguaje de lo macro para hacer denuncia, que explica con cifras y datos, por ejemplo, la cantidad de CO_2 emitido a la atmósfera, la pérdida de diversidad biológica o la alucinante magnitud de la riqueza acumulada por unos pocos. Un movimiento que sabe que esto es imprescindible, pero que a nuestras mentes les cuesta traducir lo que significan estos números, por lo que va incorporando poco a poco el lenguaje de lo próximo: el que explica que la sobrepesca es sinónimo de que Sini vendió su cayuco en Senegal y sigue aprendiendo cada día lo que significa la palabra frontera, o el que cuenta que pobreza energética quiere decir que Paola, que estudia cuarto de ESO, va al instituto sin ducharse porque no tiene agua caliente en casa.

Lenguaje de lo próximo para contar pequeñas historias que dicen cómo las sociedades, con el actual declive energético y de materiales, tendrán que funcionar con ritmos necesariamente más lentos. Que las medidas de corte

neoliberal o el “capitalismo verde” no servirán para terminar con esta crisis, la cual también hará declinar la hegemonía de algunos países centrales. Que se abrirán posibilidades de bifurcación hacia sistemas socioeconómicos distintos. Que los seres humanos somos intensamente sociales y que, cuando tenemos miedo, a veces tendemos a juntarnos más que a pelearnos.

Y la poesía ahí, también, porque lo bello y lo combativo no son cosas contrapuestas.

A LA HORA DE HACER UN ANÁLISIS NO PUEDES TOMAR PARTIDO

Tratemos de mirar de frente nuestra durísima situación, por difícil que resulte este ejercicio. Dejemos de lado el pensamiento mágico que nos lleva a susurrar “no puede ocurrir, porque sería demasiado espantoso”.

En una entrevista con un disidente cubano que *ABC* recogía en julio de 2007, aquel caballero indicaba: “Hay un lema en la inteligencia cubana, que siempre me ha impresionado, desde que yo lo conocí, y que yo trato de fijarme en él en estas ocasiones: *a la hora de hacer un análisis no puedes tomar partido*. ¿Por qué impresiona? Porque un país tan ideologizado como Cuba, a la hora de tomar decisiones, los responsables no toman partido, y eso lo vi varias veces pasar delante de mí. Por ejemplo, en Angola, usando la aviación de forma limitada. ‘¿Por qué?’, le preguntaba a Aldana. ‘Pues porque los sudafricanos tienen bombas atómicas y nosotros no.’ Lo importante no es acertar lo que ha pasado, sino la capacidad para analizarlo…”[594].

Tratemos de hacer nuestro análisis dejando de lado, en lo posible, los factores ideológicos y emocionales. Aparquemos el optimismo de la voluntad para un segundo momento: primero esforcémonos por ver claro, aunque no nos guste nada lo que veamos.

Pensemos en el calentamiento climático. Mitigación, o adaptación, o

mitigación y adaptación, son *opciones dentro de un futuro que se nos ha ido haciendo cada vez más improbable:* presuponen que el calentamiento climático siga siendo un proceso lineal, gradual y controlable; que no se sobrepase alguno de esos *tipping points* que pueden hacer que de golpe dé un vuelco el sistema climático planetario (por ejemplo, la liberación de grandes cantidades del metano que ahora está congelado en el Ártico). Esa perspectiva de linealidad y gradualidad es en parte la del IPCC, cuyo Quinto Informe de Evaluación (2014) sigue pronosticando apenas un metro de incremento del nivel del mar hacia 2100.

UN GENOCIDIO PREPROGRAMADO

Ay, ojalá eso fuese cierto… Pero el IPCC está subestimando la gravedad del cambio climático[595] y, por desgracia, parece que vamos hacia un mundo donde habrá que multiplicar por 20 o 30 ese incremento de un metro. ¿Adaptación a eso? "Algunos científicos sugieren hacer planes para adaptarnos a un mundo de 4 °C más cálido. Si bien es prudente, uno se pregunta cuál es la parte de la población que vive ahora que podría adaptarse a un mundo así, y mi opinión es que es solo unos pocos miles de personas que busquen refugio en el Ártico o la Antártida."[596]

Y, sin embargo, el informe del Grupo III del IPCC (hecho público el 13 de abril de 2014 en Berlín), dentro del Quinto Informe de Evaluación de este organismo internacional, acota los incrementos de temperatura esperables a finales del siglo XXI entre 2,5 y 7,8 ºC (respecto a las temperaturas preindustriales, ya se sabe), con los valores mas probables entre 3,7 y 4,8 ºC (con una probabilidad del 95%, precisan los científicos)[597]. Esto tiene una traducción sencilla: vamos a un genocidio preprogramado (aunque previsible y evitable). El cuerpo humano puede adaptarse a un aumento de 4 o 6 °C en la temperatura promedio del planeta, pero los cultivos y los agrosistemas que

utilizamos para la producción de alimentos no pueden.

En particular, todo lo que está sucediendo en el Ártico, en el último decenio, apunta hacia un calentamiento climático no lineal, abrupto, descontrolado y catastrófico. Pero en esta última opción, por desgracia, las opciones no serán mitigación o adaptación: las opciones —perdonad que lo digamos brutalmente— serán asesinato o suicidio.

SOBRE ASESINATOS Y SUICIDIOS

En el desolador final de su libro *10.000 millones,* el científico de sistemas Stephen Emmott cuenta que le preguntó "a un científico, de los más racionales y brillantes que he conocido, un científico que trabaja en este campo [de la dinámica de sistemas con intenciones prospectivas], un científico joven, un científico de mi laboratorio, qué haría si solo pudiera hacer una cosa para remediar la situación [de crisis planetaria] en que estamos. ¿Saben qué respondió?: 'Enseñar a mi hijo a usar una pistola'"[598].

Esa es la opción del asesinato. En cuanto a la del suicidio, cabe recordar otra historia, que narró en cierta ocasión el dramaturgo germano-oriental Heiner Müller:

> Auschwitz y su principio de selección es el modelo de este siglo. Todos no podían sobrevivir, así que se seleccionaba. Cuando trato de aclararme lo que significa el heroísmo, siempre me acuerdo de una pequeña historia. En uno de los últimos barcos que partió de Alemania y debía llevar judíos a los Estados Unidos viajaba a bordo un judío grueso, un periodista deportivo de Berlín. Este barco fue torpedeado por submarinos alemanes y se hundió. Por supuesto, había pocas plazas en los botes salvavidas. El periodista deportivo judío y gordo se sentó rápidamente en uno de los botes salvavidas, y el bote estaba lleno. De repente aparece en cubierta una joven madre con su hijo. Pero ya no hay lugar para nadie más en el bote. Entonces, el pequeño y grueso judío se arrojó al Atlántico, dejando lugar a la mujer. Esa es la única respuesta que existe. [...] Es el problema de Dostoyevski, la pregunta de Raskólnikov. También Dostoyevski encontró al final una sola respuesta: la compasión. Cuando al final aparece Auschwitz como modelo para la selección, no queda ya ninguna respuesta política. Probablemente solo exista una respuesta religiosa. El problema de esta civilización es que no tiene ninguna alternativa a Auschwitz. [...]

También en Walter Benjamin es un tema recurrente: el socialismo o el comunismo o cualquier otra utopía no tienen ninguna oportunidad si no ofrecen una dimensión teológica.

Santiago Alba Rico ha reflexionado recientemente sobre esas situaciones en las que no queda ya ninguna respuesta política, situaciones límite en las que ya no es posible "ser de izquierdas" (perseguir políticas de emancipación y vida buena para todas y todos) porque, como en la balsa de la Medusa tras el naufragio, solo está ya en juego la nuda supervivencia en condiciones desesperadas[599].

Auschwitz como modelo para el siglo XX, analizaba Heiner Müller. Pero Auschwitz como anticipación del siglo XXI, alertaba Carl Amery[600], ya con conciencia cabal de lo que supone la crisis ecológico-social en el Siglo de la Gran Prueba.

CREATIVIDAD ¿DE QUÉ CLASE?

Aquí resulta imperativo observar que, en las situaciones desesperadas donde las opciones son asesinato o suicidio, la gente decente opta por el suicidio. Aunque solo fuera porque, como nos recuerda el filósofo Franz Hinkelammert, asesinato es suicidio: destrucción de la humanidad que hay en nosotros.

Escribe el periodista Pablo Francescutti —reseñando el libro de Alan Weisman *La cuenta atrás. ¿Tenemos futuro en la Tierra?*—: "Weisman olvida que el *Homo sapiens* se distingue de los seres que pululan sobre la Tierra por su prodigiosa creatividad y su capacidad de reinventarse al borde del abismo…"[601]. Este ideologema aparece por doquier, como uno de los soportes básicos para los autoengaños colectivos que alienta la cultura dominante[602]. Pero seguir meciéndonos en el culto pseudorreligioso a nuestra creatividad tecnológica, en una apuradísima situación donde lo que de verdad necesitamos es "reforma intelectual y moral" (como dirían José Ortega y

Gasset y Antonio Gramsci), no parece precisamente una buena estrategia… ¿De verdad no conoce límites nuestra *hybris* ni nuestro narcisismo de especie?

Sin embargo, hay otro tipo de creatividades que sí pueden ser muy útiles en esta clase de escenarios tremendos. Creatividades basadas en imaginarios alternativos, y en pensamientos elaborados colectivamente, que tratan de romper la imagen —reflejada por el sistema capitalista— de que este es el único mundo posible. El ideologema thatcheriano de TINA: *there is no alternative.* Hoy, escribe José Manuel Naredo, "la interacción entre la gravedad de los problemas, la movilización social y la formulación de propuestas puede hacer más permeables las instancias legitimadoras y los mecanismos de defensa del statu quo, posibilitando lo que en principio parecía imposible"[603].

Un ratón que habita en los fondos de un enorme barco pasa sus días royendo el casco. Nadie le presta demasiada atención hasta que, de repente, un día, ante una marejada no especialmente fuerte, el barco se hunde. En situaciones de equilibrio inestable un fenómeno inesperado puede tener resultados inesperados, y ese casco que permite al capitalismo flotar tiene los días contados. El discurso del ecologismo social es el que permite entender lo que está pasando, a la vez que apunta hacia dónde cabe dirigir los debates para la creación de salidas dignas para todos los seres vivos. A pesar de ello no está presente en la agenda política, ni siquiera en el discurso de muchos movimientos y colectivos sociales. Quizás de las nuevas condiciones puedan surgir algunas oportunidades de visibilización de esta manera de analizar lo que está sucediendo. Quizás si este discurso que permite entender el colapso desde una perspectiva sistémica está más presente y logra más legitimidad social, la capacidad de movilización actual puede dar paso, también, a la capacidad de organización colectiva.

¿Cómo permanecer más o menos cuerdo en un entorno económico-político y sociocultural que es no ya la irresponsabilidad organizada, sino la demencia santificada? Creemos que hay tres claves. La primera es no agriarse el humor: no dejar de reír, seguir siendo capaces de sonreír y reír. La segunda es ser capaz de seguir luchando desde posiciones minoritarias. ¿Que estoy en una minoría del 1%? Bien: ¿y qué? ¡Bienvenidos al combate...! La tercera y fundamental es construir comunidad.

LA VIDA ¿TIENE VIDA PARA TODOS?

Pero nuestro temor es que, en el siglo malthusiano que es el nuestro, cese antes la construcción de bicicletas que la de kalashnikovs.

La muerte tiene muerte para todos, constata el poeta y traductor Paco Uriz, y pregunta: ¿tiene la vida vida para todos?

¿Qué podemos hacer ante la muerte? Esencialmente, crear y amar. Es lo que se trata de seguir haciendo.

Decíamos antes: el milagro de la "salvación del mundo" no va a tener lugar (lo cual no significa que no vayan a suceder muchos acontecimientos inesperados, para bien y para mal). Sentimos que no vamos a poder detener la avalancha de destrucción y sufrimiento que viene, que de hecho ya nos alcanzó (y prolonga etapas anteriores de sufrimiento y destrucción). Esta clase de constataciones puede sumir en el desaliento y la parálisis a mucha gente.

Observemos cómo surge un rayo de luz de la tiniebla más sangrienta y espesa: los campos de concentración de la Alemania nazi. Uno de los testimonios de aquel horror que nos siguen conmoviendo cuando lo releemos es el libro de David Rousset *El universo concentracionario*, que este militante político, escritor, miembro de la Resistencia y superviviente de Buchenwald redactó en el mismo agosto de 1945, cuando estaba terminando

la Segunda Guerra Mundial. Pues bien, Rousset constata dos cosas que ahora nos importa recordar. Una: a pesar de que todo en aquella gigantesca maquinaria de terror y tortura se encaminaba a deshumanizar a los presos y presas, y privarles de toda dignidad, incluso en aquellas condiciones infernales hubo algunas personas que asombrosamente resistieron. El escritor evoca sus nombres y les rinde homenaje en varios momentos de su libro[604].

La segunda enseñanza que debemos retener: para alguien como Rousset —quien, de todas formas, estuvo preso en un *Lager* o campo de concentración "normal", no en un campo de exterminio como Auschwitz— el balance que cabe extraer de aquel infierno no es totalmente negativo. Así, quienes sobrevivieron y no fueron del todo quebrantados pudieron aprender a "tomar conciencia activa de la fuerza y de la belleza del hecho de vivir, sin nada más, brutal, absolutamente despojado de todas las subestructuras, vivir incluso a través de las peores caídas o de los más fatales retrocesos. Un frescor sensual y lleno de gozo erigido sobre el saber más exhaustivo de los escombros y, en consecuencia, un endurecimiento en la acción, una tenacidad en mantener las decisiones: en breve, una salud más amplia e intensamente creadora"[605].

Incluso dentro del infierno podemos resistir, no doblegarnos, no convertirnos en criminales y conservar nuestra dignidad. Incluso dentro del infierno, podemos acopiar recursos para vivir bien cuando las condiciones cambien. Incluso dentro del infierno, podemos ayudar a los demás: podemos paliar algo, siquiera un poco, la inimaginable masa de sufrimiento y destrucción que será nuestro lote en el Siglo de la Gran Prueba. Incluso dentro del infierno, podemos, como insistía Italo Calvino, "buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacerlo durar y darle espacio"[606].

UNA ÉPOCA DE PELIGROSA TRANSFORMACIÓN

Al comienzo de su libro *El sustento del ser humano*, escrito en los años cincuenta del siglo XX, en plena guerra fría, el gran historiador y antropólogo de la economía Karl Polanyi constataba que el mundo se hallaba "en una época de peligrosa transformación"; y que el objetivo de su investigación era "ensanchar nuestra libertad de modificaciones creativas, y por ende mejorar nuestras posibilidades de supervivencia"[607]. Seis decenios después, el mundo está sumido en una transformación aún más peligrosa, y nuestras perspectivas de "mejorar nuestras posibilidades de supervivencia" —en la era del declive energético, las escaseces malthusianas de materiales, la hecatombe de biodiversidad, el calentamiento climático, las nuevas tecnologías militares (desde los drones hasta los ciberataques contra instalaciones industriales básicas), el Internet mercantilizado y la mutación antropológica que va creando sujetos donde se combina "el máximo sentimentalismo con la máxima indiferencia" (Santiago Alba Rico)—, nuestras perspectivas son más sombrías que nunca. Como escribe el autor (o la autora) del blog *Camino a Gaia*, en la época que se avecina:

> […] los marcos de lo posible son entornos dinámicos que se van estrechando aceleradamente, dejándonos cada vez menos opciones. Como a un vehículo al que se le agota el combustible cada vez podemos elegir menos lugares adónde ir. Al menos eso tiene la ventaja de que cada vez tenemos menos cosas sobre las que estar en desacuerdo... siempre que tengamos la información correcta. […] Es mucho más fácil destruir que construir, porque para construir, para avanzar en sentido contrario al principio de entropía, hace falta energía, inteligencia y contención. […] Habremos de cuidarnos frente a las distopías que se convierten en profecías autocumplidas. Salvar a las personas puede que exija olvidarse de permanecer en el *Titanic* y fletar los botes salvavidas, no consumir la semilla que necesitamos hoy para poder obtener la cosecha mañana. Y puede que hoy esto nos parezca impensable, pero el tiempo es un recurso que no podemos acumular y tampoco detener. Lo que hace inevitable el desastre es que no hagamos nada por evitarlo[608].

Y no obstante… Vivir es darle más vida a la vida, decía uno de los músicos populares peruanos filmados en el impresionante documental *Sigo*

siendo. Es cierto que habitamos un mundo donde lo tanático está fuera de control: pero seguimos tratando de darle más vida a la vida.

FRACASAR MEJOR

Dicen que Winston Churchill dijo en cierta ocasión que el éxito consiste en avanzar de fracaso en fracaso sin perder el entusiasmo. Ampliemos: fracasar mejor (Samuel Beckett) es avanzar de un fracaso al siguiente sin perder la alegría, la compasión, la combatividad, el humor y el gusto por aprender.

El amor, el trabajo, la creación, la lucha. Las ballenas, dice Philip Hoare en una entrevista, no tienen hogar: su hogar son en realidad las otras ballenas. ¿Y los seres humanos? ¿Si nos diésemos cuenta de que solo podemos hallar un verdadero hogar en los demás seres humanos, en una humanidad pacificada?

Crisis, sí… "La enfermedad ha alcanzado un punto crítico./Diez mil años de poder,/el combate entre dos leyes: el reino del hierro y la sangre derramada, contra/la persistente solidaridad de la sangre y el cerebro/que aún están vivos." En su poema "22 de agosto de 1939", Kenneth Rexroth tenía esperanza en que la crisis se resolviera hacia la vertiente buena: una sanación de la humanidad, pues "estos son los últimos años terribles de la autoridad" (habría que escribir *dominación* en vez de *autoridad*, es cierto). Tres cuartos de siglo después, tenemos todas las razones para temer que la crisis de esa enfermedad civilizatoria recrudecida hasta lo indecible se resuelva por su lado peor. Pero no vamos a dejar de luchar contra ese desenlace.

LA MILITANCIA DE LA ALEGRÍA

Hemingway retrató así a uno de sus personajes: "Conoció la angustia y el dolor, pero nunca estuvo triste una mañana". Y otra estadounidense, la poeta Emily Dickinson, dijo en cierta ocasión que "la alegría consiste en descansar en la inseguridad"[609]. La alegría, amigos y amigas, la alegría. No porque

objetivamente haya razones para el optimismo —todo lo contrario—, sino como una apuesta vital. Y nada de alegría ignorante, alegría con anteojeras, sino “la alegría que solo comparece cuando ya hemos dejado atrás la escalera del desengaño”, como indicaba el poeta Félix Grande[610]. Igual que la militancia política necesitamos la militancia existencial. La militancia de la alegría[611].

Después de habernos abocado al colapso de la civilización, la ruina de la cultura y la devastación de la biosfera, ¡no vamos a dejar encima que el capitalismo nos amargue la tarde!

CAPÍTULO 7

Sabidurías ecológicas[612]

No hago nada sin alegría.

Michel de Montaigne

La vida habita entre límites[613].

Luis González Reyes

El saber que no nos pertenece y el desconocimiento que nos pertenece forman para mí la verdadera sabiduría[614].

José Lezama Lima

Hay muchos hombres de buena voluntad entre nosotros que están interesados exclusivamente —en un gesto muy egocéntrico— por el hecho de seguir teniendo buena conciencia[615].

Günther Anders

Tal vez el remedio esté en escuchar, en escuchar más sutil, receptiva y profundamente. Puede que nuestro futuro dependa de la precisa medida en que estemos dispuestos a ensanchar nuestras vías de conocimiento. Necesitamos un empirismo y un racionalismo más amplios, más auténticos[616].

R. Tarnas

Creo que nosotros, hoy, para ser analistas refinados del sistema productivo, y para poder proponer la transformación radical del mismo, debemos analizar con perspectiva de género, debemos interrogar el mundo con el saber y los ojos de las mujeres, y debemos resaltar el nexo integérrimo que une economía y ecología. Lo aclaro: la izquierda cree que tras los días de trabajo en los que está la economía, vienen luego los días de fiesta en los que nos reconciliamos con la ecología. Se piensa que la ecología es una manera de reconciliarse con el mundo tras seis días de devastación de la biodiversidad y el medioambiente…[617]

Nichi Vendola

En la fragua de las espesuras, como para casi todos los extravíos —incluido este de nuestra civilización—, la única salida es la entrada[618].

Joaquín Araújo

Mientras vivas, brilla,/trata de no sufrir por nada;/la vida dura poco/y el Tiempo exige su tributo[619].

Sícilo

> Amar sin daño,/amar sin dueño.//Saber reír,/saber curar.//Sentir a cada paso/el frescor de la tierra/bajo la hojarasca[620].
>
> José María Gómez Valero

"¡Qué difícil hoy, y seguramente en todos los tiempos, hallar personas que no sean —seamos— fanáticas, cobardes o egoístas!"[621] La primera persona del plural, la mirada que vuelve sobre uno mismo sin coquetería ni autoindulgencia, es la marca del sabio.

La venerable palabra griega "filosofía" significa, es sabido, algo así como "amor a la sabiduría". ¿Cómo aproximarnos a esa *sofía*, a alguna clase de sabiduría orientada a la vida buena —que en nuestro caso, en pleno Siglo de la Gran Prueba, tendría sin duda que ser una sabiduría ecológica—? ¿Cómo vivir en los aledaños de alguna ecosofía? Pues en pleno siglo XXI, ¿podría haber alguna clase de filosofía, alguna clase de sabiduría que no fuese, al menos parcialmente, una ecosofía? Y sin embargo, paradójicamente, se desprecia muchas veces a quienes usan ese término para señalar hacia la necesaria solidaridad entre ser humano y naturaleza; como, por ejemplo, el filósofo noruego Arne Naess, caricaturizado como misántropo por osar defender el valor intrínseco (y no solamente instrumental) de la naturaleza, en su concepción de una "ecología profunda"[622].

LA 'SHOAH' Y LA DESTRUCCIÓN DE MELOS

El Holocausto, señala Harald Welzer, fue "la primera demostración sistemática de que, precisamente en un mundo ilustrado, el ser humano era capaz de hacerle a otro ser humano *cualquier cosa* que considerara correcta y razonable, ya que no existía ninguna instancia trascendental que impusiera límites a su propia razón"[623]. En realidad, aunque la *Shoah* tiene sin duda rasgos que la distinguen radicalmente de otros acontecimientos históricos, el abismo al que se refiere el psicólogo social alemán se ha evidenciado en otros

momentos de la historia humana. En el mundo antiguo, y precisamente dentro del periodo que cabe llamar “Ilustración griega”, los atenienses también se vieron confrontados a abismales conflictos de valores. Tucídides recoge uno de ellos en el libro V de la *Historia de la guerra del Peloponeso* (a partir del parágrafo 84).

En su guerra contra los lacedemonios, Atenas quiere someter a vasallaje a los melios (habitantes de Melos, hoy Milo, una isla de las Cícladas), quienes desearían permanecer neutrales en el conflicto. Apela a una *realpolitik* descarnada, pues, dicen los emisarios atenienses, “la justicia se imparte cuando los condicionamientos son iguales, en tanto que lo posible lo llevan a cabo los fuertes y los débiles lo consienten”[624]. El débil debe someterse al fuerte, dicen los atenienses, no porque ello sea justo, sino porque no le queda otra opción. Al rechazar los melios el vasallaje, los generales atenienses someten a un largo asedio a la ciudad y finalmente la rinden. Entonces, cuenta Tucídides, “los atenienses mataron a todos los melios adultos que apresaron y sometieron a la esclavitud a niños y a mujeres”[625].

La *Shoah* o la destrucción de Melos ejemplifican de forma espantosa el problema que plantea Harald Welzer: en un mundo ilustrado (vale decir: después de la “muerte de Dios”) no hay instancias trascendentes que puedan limitar *desde fuera* la razón humana (vale decir, la gestión racional de los intereses humanos, en algún sentido razonable del adjetivo “racional”). Si algo es técnicamente factible, y algunos intereses pueden verse beneficiados por hacerlo, ¿qué razones tendremos para la autolimitación? La famosa indicación de un famoso personaje de Dostoievski reza: si Dios no existe (si no hay tales instancias trascendentales absolutas), todo está permitido.

¿DEBERÍAMOS LAMENTAR LA EXTINCIÓN DEL ‘ANTHROPOS’?

¿No sería mejor para el ser humano, como ya sostuvo Giacomo Leopardi, “no

ser que ser”?[626] Para un animal tan desequilibrado y descompensado como el *anthropos,* y al mismo tiempo dotado de una potencia técnica tan descomunal; para un ser tan fácilmente presa de la *hybris,* y tan destructivo hacia sus congéneres y hacia los demás seres vivos que ha podido ser comparado en repetidas ocasiones con un “cáncer de la biosfera”, ¿no sería mejor que tal ser desapareciera?

En 2014, en varios debates —por ejemplo en sendas mesas redondas donde intervinieron Tomás Pollán y Pedro Costa Morata—, he hallado enunciada esta duda abismal: ¿no sería mejor que un ser tan cruel y destructivo como el *anthropos* se extinguiese? ¿Merece la pena luchar por la supervivencia de la especie animal *Homo sapiens*? Y sin embargo… El futuro de la especie humana, decía Manuel Sacristán en su entrevista con la revista *Naturaleza* (1983), es “el asunto principal de cualquier pensamiento revolucionario”[627]. La precondición de cualquier proyecto de emancipación humana es que siga habiendo seres humanos, con sus específicas posibilidades de cumplimiento. Ahora bien, no cabe duda de que la biosfera estaría mejor sin nosotros (véase la tira de dibujos “Madre Gaia” que se reproduce aquí); pero si esto es así, ¿qué podría justificar nuestro empeño en la supervivencia del *anthropos,* más allá del puro afán darwiniano de salir adelante y del egoísmo de especie?

Una posible respuesta es la que apuntaba el profesor de la Universidad de Valladolid Carlos de Castro en uno de esos debates de 2014: la novena sinfonía de Beethoven, sugería, es “un logro del universo”. Algunas de las capacidades distintivas de *Homo sapiens,* podríamos formular, no tienen parangón entre las capacidades de los demás seres vivos; en nosotros, de alguna forma, el universo adquiere autoconciencia, y a tan peculiar situación deberíamos asignarle un valor muy especial.

Barrunto que la intuición anterior podrá parecer convincente a algunos,

pero desde luego no a todos. ¿No se están sobrevalorando ahí ciertas capacidades distintivas humanas a partir de un sesgo que podríamos criticar como narcisismo de especie? ¿Por qué no apreciar más ciertas capacidades distintivas de otras especies —la habilidad para el vuelo del cernícalo primilla, pongamos por caso, o la eco-colocación de los murciélagos y los mamíferos marinos—? La biosfera sin nosotros sería una "Tierra sin mal": ¿por qué no valorar esa situación más alto que el devenir autoconsciente del universo en el *anthropos*?

La respuesta de Carlos de Castro —y de mucha otra gente: Kant, sin ir más lejos, no se hallaría muy distante de esa intuición— no es concluyente, por tanto. Me permito sugerir otras dos respuestas que en mi opinión tendrían más peso.

La primera surgiría de considerar las circunstancias concretas en que podría darse la extinción de la especie humana en el Siglo de la Gran Prueba. En ningún caso tendrá lugar algo así como una decisión consensuada: no se celebrará ninguna asamblea mundial donde unánimemente los 7.200, 8.500 o 9.100 millones de seres humanos (en algunos casos representados por sus tutores legales) acuerden que tenía razón Sófocles en *Edipo en Colono*: "Lo mejor es no haber nacido, pero si uno ya ha nacido, lo mejor es volver hacia el lugar de donde se vino".

No, no habrá nunca un *suicidio* de la humanidad: lo que puede tener lugar es el *asesinato* de la humanidad o de una parte sustancial de la misma, la violencia del genocidio que se desplegaría en el sufrimiento de miles de millones de inocentes, causado por unos pocos. Así, es nuestra oposición al asesinato y al genocidio lo que hace que nos opongamos a la desaparición del *anthropos* (al mismo tiempo que buscamos la transformación revolucionaria de las relaciones sociales, en la estela de Manuel Sacristán; y asumiendo que dicha transformación revolucionaria debería proponerse una reducción no

traumática de la sobrepoblación humana)[628].

Una segunda respuesta vendría del *sentimiento de solidaridad con nuestros muertos (y con los seres humanos por nacer)*. Hemos recibido una herencia: millones de años de trabajosa hominización, miles de años de luchas en pos de una difícil humanización. Desde hace cinco milenios, innumerables personas decentes han peleado contra el patriarcado, el militarismo, las sociedades de clases, la explotación, la violencia, la humillación, las múltiples formas de dominación de los pocos sobre los muchos. Y muchas de esas personas decentes sacrificaron su felicidad, e incluso su integridad física y su vida, por el bien común (llamémoslo justicia, libertad, igualdad, sustentabilidad). ¿Vamos a dejar a nuestros muertos en la estacada? Como alguna vez escribió Walter Benjamin, la fuerza de esas luchas en el presente se alimenta más "de la imagen de los antecesores esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados"[629], aunque tampoco este último nexo generacional sea desdeñable, por supuesto.

EL CHISTE "MADRE GAIA/GEA" ESTÁ TOMADO DE LA ENTRADA "UN AÑO SIN VERANO" EN

EL BLOG DE ANTONIO TURIEL [PUEDE VERSE EN HTTP://CRASHOIL.BLOGSPOT.COM.ES/2013/05/UN-ANO-SIN-VERANO.HTML]. ORIGINAL EN HTTP://9GAG.COM/GAG/141807/MOTHER-GAIA

CONGRUENCIA (Y DESPROPORCIÓN) DEL SER HUMANO CONSIGO MISMO

Cabe pensar que a lo humano —la humanidad en el sentido normativo del término— pertenece cierta congruencia del ser humano consigo mismo, cierto equilibrio entre las capacidades humanas y los efectos de la acción humana (decisivamente mediados por la técnica). Sobre ello insistió Günther Anders hace ya decenios:

> Así como los seres humanos pueden producir vibraciones acústicas imperceptibles al oído humano [subliminales], también pueden ejecutar actos que están más allá del ámbito de percepción moral [concepto de lo *supraliminal* introducido por Anders]. […] Por sorprendente que pudiera parecer, el asesinato de un individuo es un acto relativamente humano; […] el asesino individual puede todavía reaccionar ante su crimen de manera humana. […] Es posible arrepentirse de un asesinato, no de un millón de asesinatos. En otras palabras, la capacidad emocional, imaginativa y moral es congruente o, al menos, equiparable con la capacidad de ejecutarlo. Y esta congruencia, esta situación en la que el ser humano es más o menos igual a sí mismo, es sin duda el prerrequisito básico de lo que se denomina humanidad. Y esta congruencia está ausente hoy [en la Era Atómica]. […] La capacidad humana para la acción ha superado a las capacidades emocionales, imaginativas y morales. […] Así como nuestra razón, también nuestra psique es limitada en el sentido kantiano: nuestras emociones tienen una capacidad y una elasticidad limitadas. Sentimos escrúpulos por matar a un hombre; sentimos menos escrúpulos por matar a cien hombres; y ninguno por borrar del mapa a una ciudad [como Hiroshima y Nagasaki][630].

A partir de esta idea de congruencia podemos entender también la insistencia de Santiago Alba Rico y Carlos Fdez. Liria, en años recientes, en el concepto —para ellos normativo— de lo “neolítico”[631]. Ahora bien, uno diría que esta congruencia ideal tiende a verse desfondada *desde muy pronto* (y no solo desde la invención de las armas de destrucción masiva, o desde el comienzo de la Era Industrial, o desde la domesticación de animales y plantas en el Neolítico…) tanto por *lo abismático de la psique humana* (que durante

milenios proyectó sus objetivaciones en forma de mitos y creencias religiosas) como por la *potencia de las prótesis técnicas*[632] (y somos *Homo faber* desde que somos humanos). Pensemos, por ejemplo, en el sueño de inmortalidad —que no es un sueño cualquiera, sino que responde al trauma universal del enfrentamiento con la aniquilación por parte de un ser a la vez mortal y consciente—, primero proyectado hacia la esfera de los dioses y luego, en épocas más recientes, situado en el horizonte de las promesas tecnológicas para muchos creyentes en la nueva fe de la técnica omnipotente…

Aceptar que hemos de morir, y no desear matar. Asumir nuestra finitud y situarnos fuera de las cadenas de dominación; esas que atan a millones de personas, ordenadas en series jerarquizadas, con quienes las tiranizan, "sirviéndose de este hilo como Júpiter que, según Homero, se jactaba de arrastrar hacia sí a todos los dioses si tiraba de una cadena" (Étienne de la Boëtie en su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*). Tal es el reto fundamental para que se realice lo que podríamos llamar, en sentido normativo, humanidad.

'ES MÁS NECESARIO SOFOCAR LA DESMESURA QUE UN INCENDIO'

La Grecia antigua tuvo una aguda conciencia del rasgo de desmesura que pertenece, creo, a la misma estructura de la psique humana, y precisamente por eso seguimos usando una palabra griega para designar el fenómeno: *hybris*, la desmesura humana que nos empuja a comportamientos destructivos y autodestructivos. "Es más necesario sofocar la desmesura [*hybris*] que un incendio"[633], dice uno de los fragmentos de Heráclito, y otro de Teognis: "La desmesura es el primer mal que la divinidad envía al hombre que quiere aniquilar"[634]. Para los observadores más lúcidos de nuestras realidades contemporáneas, está claro que no se trata de una problemática confinada en

la Grecia antigua:

Ciertas propuestas filosófico-estéticas del siglo XX aparecen hoy claramente signadas por la tensión anímica extrema y la desmesura, la *hybris* de los antiguos griegos. Cuando leemos las esperanzas que el cubofuturismo ruso depositaba en el maquinismo liberador, en estrecha coyunda con la revolución, o se constata aquella mística meta a la que apuntaba el surrealismo, aquel "punto" que resolvería todas las contradicciones, no solo las sociales y económicas, incluso la espera en vilo de la revelación del "ser" en la ontología de Heidegger, sabemos que las catástrofes históricas de aquel futuro se encontraban en la almendra de dichas propuestas[635].

¿Podemos contener esta *hybris* que nos empuja a desbordamientos desastrosos? (Y reparemos en que la fórmula "desmesura que conduce a extralimitación, y esta quizás al colapso" serviría para describir buena parte de nuestros problemas socio-ecológicos, y sobre todo los globales, como sabemos al menos desde la publicación del informe al Club de Roma *The Limits of Growth* en 1972.) Un padre jesuita experto en Japón como Juan Masiá actualiza esas preguntas e intuiciones en *El otro Oriente*, un libro espléndido del que quiero recuperar ahora un par de párrafos:

En la *vía media* budista, el *término medio* confuciano y el *justo medio* aristotélico hay una intuición común básica: en el fondo de toda desviación moral hay una exageración. Como decimos jugando a las cartas, por carta de más o por carta de menos, por pasarse o por quedarse corto. Los clásicos griegos denunciaban la *hybris*, el pasarse o extralimitarse, castigado por los dioses.

Dogen [el maestro zen que vivió entre 1200 y 1253], que recomendaba aprender a moderar el deseo y poner diques a la corriente del querer, para evitar la inundación, acuñó una expresión que ha pasado a ser un refrán conocido y repetido habitualmente en la cultura japonesa: "Percatarse del límite" (*taru wo shiru*), caer en la cuenta de las propias limitaciones. Aprender a contentarse con lo suficiente es el secreto para ser rico, aun siendo pobre. […] No aspiramos a lo que podemos, y anhelamos lo que no podemos. Ambas frustraciones se corregirían si nos percatásemos de la propia limitación. Ese sentido del límite es otra de las claves para alcanzar la paz consigo mismo[636].

Cuando evocamos límites que no debieran en ningún caso franquearse, se

presenta de inmediato ante nosotros el concepto de *lo sagrado*[637]. Se supone que los derechos humanos señalizan, en las sociedades contemporáneas, esos límites que no debieran en ningún caso franquearse: por eso no es de extrañar que podamos rastrear su origen hasta una idea que ya aparece en la Antigüedad grecorromana, de la mano del estoicismo, y que precisamente vincula lo humano con lo sagrado. Se trata de aquella frase de Séneca (en las *Cartas a Lucilio*, 95) según la cual el hombre ha de ser algo sagrado para el hombre. El pensador cordobés critica los espectáculos del circo donde, como castigo a sus crímenes, se mata a hombres desnudos y desarmados, y emplea la siguiente expresión: "El hombre, algo sagrado para el hombre" (*homo, sacra res homini*; a propósito de gentes consideradas criminales, hay que subrayarlo).

UNA ESPIRITUALIDAD TRÁGICA

Ahora bien, ¿cómo concebir lo sagrado en una sociedad ilustrada (vale decir: postradicional, secularizada, posterior al "Dios ha muerto" de Nietzsche)? ¿Y cómo concebirlo precisamente de cara a las extralimitaciones ecológicas que hoy ponen en riesgo el futuro de una vida decente para los seres humanos en el planeta Tierra? Creo que se abren básicamente dos opciones.

En primer lugar, la idea de *fundar nuevas religiones*, o buscar de alguna forma un renacimiento religioso. Ya mencioné en un capítulo anterior el influyente análisis de Lynn J. White: nuestros problemas ecológicos derivarían de las actitudes cristianas del hombre hacia su entorno, a partir de lo cual más de uno y una propondrán intentar un "reencantamiento del mundo" desde bases religiosas antiguas o renovadas (piénsese en el fenómeno *New Age*). Ahora bien, en la medida en que tales propuestas actualicen formas de "engaño sacerdotal" (vale decir, si se encaminan a que el vulgo albergue determinadas creencias y encauce su vida por ciertas vías,

aunque dichas creencias sean falsas, en aras de un supuesto bien superior), por más buenas intenciones ecológicas que las animen, a mi entender deberíamos rechazarlas. No es en formas benévolas de engaño y autoengaño donde deberíamos buscar una salvación por lo demás problemática, sino —a mi entender— en un salto adelante en la dimensión de la lucidez[638]. En este y en otros puntos no podemos retroceder más acá de la crítica ilustrada a la dimensión de dominación y engaño que cobra tanta prominencia en la mayoría de las religiones organizadas: se trata si acaso de "ilustrar a la Ilustración"[639].

Esto nos sitúa ante una segunda vía: renunciar a cualquier autoengaño y tratar de mantenernos en lo que cabría llamar un humanismo trágico y una espiritualidad trágica. La cual, por lo demás, a mi entender no se halla lejos de las intuiciones que el budismo, o las vías místicas de todas las religiones (también, por supuesto, el cristianismo), defienden desde hace muchos siglos: relativizado o trascendido el ego (el yo superficial), podemos situarnos en una realidad más honda, un "sí mismo" que no sabe de dualidades y desde el que cabe afirmar la realidad como un todo. Hay pistas muy valiosas para esta clase de autoconstrucción en numerosos autores, entre otros Cornelius Castoriadis, Pier Paolo Pasolini o Pietro Barcellona:

> La tragedia no significa la infelicidad. Este es el punto. Trágico quiere decir que soy finito, que soy mortal, que debo separarme de mi madre, que debo sufrir la pérdida de personas queridas, que debo sufrir mi pérdida, mi desaparición. Y esto es un elemento fuertemente trágico porque pone entre mí y el mundo ese vacío que es la muerte. No concibo la tragedia como infelicidad; es algo distinto. En la representación trágica está la experiencia de la vida, la posibilidad de que yo viva, ame, sienta. Convivir con la dimensión trágica no significa ser infeliz. Cuidado con confundir lo trágico con la infelicidad. Este es un error que cometen todos aquellos que no tienen la fuerza de enfrentarse con lo trágico. La infelicidad es una categoría "suave". El infeliz busca el consuelo. El trágico, no; sabe mirar cara a cara a la Medusa, como Edipo mirara a la Esfinge. Desgraciadamente, Edipo no comprende del todo el mensaje de la Esfinge, porque el mensaje de la Esfinge es el mensaje de la vida y de la muerte; es el mensaje de la ambigüedad en la que estamos inmersos y por la cual nunca podremos ser dioses, pero tampoco nunca podremos ser solo

animales, una tribu de monos parlantes[640].

REENCONTRAR UN EQUILIBRIO

Manuel Sacristán señalaba que la ciencia moderna (pensemos en la física nuclear o la biología molecular) ha puesto de manifiesto "lo que se podría llamar una *excesividad biológica de la especie humana*, una capacidad no simplemente social, sino verdaderamente orgánica […] de excederse en su relación con la naturaleza hasta el punto de autodestruirse, y hay una vieja nomenclatura para eso que es toda la tradición mitológica del pecado original […]. Conceptos así deberían poder ser de nuevo conceptos manejables por pensamiento y actitudes de izquierda revolucionaria. Por supuesto que a quien le guste más Júpiter que Jehová puede decir *hybris*, pero en todo caso no se va a salir nunca de un léxico metafísico-religioso en la descripción, al menos primaria, de estas circunstancias nuevas"[641]. El ser humano —con su infradotación instintiva, su sobrepotencia simbólica y con el exceso de su técnica— es el animal desequilibrado. Todas las formas de sabiduría tienden a encontrar o reencontrar un equilibrio.

"Quiero una vida mejor", dice la frase que sin dificultad reconocemos como expresión de la aspiración básica de los seres humanos. Y viviendo como vivimos en un mundo humano atormentado y fracturado, donde cientos de millones de personas padecen violencia, hambre, explotación, exclusión y pobreza, quién podría censurar tal aspiración… Pero, al mismo tiempo, esa sencilla oración encapsula la trampa mortal donde estamos encerrados: porque "quiero una vida buena" es una aspiración con límites, pero "una vida mejor" es potencialmente ilimitada. Después de una mejora siempre podemos desear la siguiente, hasta el infinito. Como señaló el viejo Epicuro, nada es suficiente para quien lo suficiente es poco.

Hay algo intrínsecamente erróneo en el buscar siempre "más de lo mismo": más crecimiento económico, más poder geopolítico, más control

sobre el entorno y mayor autocontrol, más energía para transformar más materiales, más dominación sobre la naturaleza… *Maximizar es una trampa.* Si me pidieran elegir el más sabio de los refranes castellanos, posiblemente optaría por "lo mejor es enemigo de lo bueno".

Uno diría que, en la perspectiva de sustentabilidad, el cambio valorativo más importante sería pasar de "más es mejor" a *lo suficiente basta.* En un mundo complejo con infinidad de interrelaciones y retroalimentaciones, donde los seres y totalidades significativos para nosotros son *sistemas complejos adaptativos*[642], nuestra máxima debería ser *buscar lo suficiente*. No "más es mejor", sino el *mesotés* aristotélico, el término medio interpretado en clave de suficiencia. Todas las sabidurías en todas las culturas tienden, creo, a orientarnos en esa dirección.

Finitud, interdependencia, ecodependencia[643]: recordemos estos tres sustantivos. Definen nuestra situación. Acotan nuestras posibilidades. Solo reconociendo e interiorizando nuestros límites logramos ser libres.

NARCISISMO ANTROPOCÉNTRICO

Suelo decir que aún no hemos aprendido a vivir en esta Tierra (la primera persona del plural se refiere a las sociedades industriales y a quienes formamos parte de ellas). Por ejemplo: en un instituto de enseñanza secundaria en Logroño, que visité para impartir un taller de poesía a bachilleres, un enorme mural despliega la formación del universo después del "Gran Pum" (también llamado *Big Bang*) y la evolución de los seres vivos. La estación de destino son un Adán y Eva rozagantes, con aspecto de jóvenes urbanos posmodernos. La leyenda del mural reza: "El escenario ya está preparado para su protagonista, el Género Humano".

Ay, esto es no haber entendido nada… Más nos valdría recibir el don de la existencia como lo que es —a saber, el azaroso fruto de un sinfín de

casualidades y contingencias que se nos da como un regalo— que extraviarnos en esas ensoñaciones según las cuales todo se ordena en torno a nosotros para que dispongamos del universo entero como una colección de objetos a nuestra disposición… Narcisismo de especie: sin duda uno de nuestros peores pecados capitales[644]. Quien sobrevalora su propia importancia acaba viviendo mal. Parece que nos resulta tan difícil darnos cuenta de ello en nuestra vida privada como a escala de especie. Como señala Paco Puche:

> […] no existen pruebas de que el ser humano sea el supremo administrador de la vida sobre la tierra, pero existen, en cambio, pruebas para demostrar que somos el resultado de una recombinación de poderosas comunidades bacterianas con una historia de miles de millones de años. Resulta sugerente que la palabra para denominar la Tierra hace miles de años, en lenguas indoeuropeas, fuese *dhghem*. De ella surgió la palabra *humus,* que es el trabajo de las bacterias en el suelo, y de la misma raíz surgieron *humilde* y *humano*[645].

Somos interdependientes y ecodependientes. Pero si eso es así, y así es, entonces cuando daño al otro, acabo dañándome a mí mismo; cuando degrado los ecosistemas, pongo en riesgo mi propia vida; cuando desgarro la red de la vida, obro contra mí mismo.

LOS DOS GRANDES VALORES

Uno diría que los dos valores máximos son el florecimiento de la vida y la pacificación de la existencia. Son el alfa y el omega, e importa darse cuenta de la contradictoria tensión del arco que trazan. El florecimiento de la vida entraña un festival de crueldad: el valor vida es la base sobre la que pueden alzarse todos los demás valores (sin seres vivos no habría valores), pero la biosfera es el lugar donde un ser vivo devora a otro, para ser a su vez devorado por un tercero[646]. Por eso, en el extremo del arco, la pacificación de la existencia humana: ser capaz de responder al trauma de la finitud —tratar

de situarse frente al horizonte de la muerte— con una respuesta de compasión, auxilio y cuidado (en vez de intentar la inútil huida hacia delante del que busca siempre la dominación). Veintiséis siglos después, diríamos que Buda sigue siendo la mejor respuesta de la humanidad frente a las preguntas de Darwin[647].

Plutôt la vie, decía una de las pintadas de mayo de 1968 en un muro parisino. Más bien la vida. Mejor, la vida. La vida, preferiblemente. Afirmación del valor vida (reverencia por todo lo viviente, decía Albert Schweizer): pero como punto de partida, no de llegada. Y este último, el punto de llegada, no debe ser la voluntad de dominio —mal que le pese a Nietzsche—, sino la pacificación de la existencia[648].

En el proyecto de superar la dominación nos reencontramos con el fragmento epicúreo de Diógenes de Enoanda, en el siglo II de nuestra era: "Cuando nadie domine […], entonces realmente la vida de los dioses se transformará en vida humana. En todas partes reinará la justicia y el mutuo aprecio y no habrá necesidad de murallas…"[649].

EXCURSO: LAS DOS VÍAS DE LA NO-DOMINACIÓN

Se me dirá que hay otra vía también basada en la no-dominación, y es la de los pueblos originarios, grosso modo las culturas de cazadores-recolectores en cuyo seno hemos vivido los seres humanos durante la mayor parte de nuestra historia. Es cierto, y no cabe en absoluto desconocer lo valioso de esa herencia ni considerarla parte de un pasado clausurado: con elocuencia y buenos argumentos nos lo han recordado Jerry Mander o Jared Diamond[650]. ¡Hay mucho que aprender de estas culturas irreflexivamente llamadas "primitivas", mal que le pese a la mentalidad colonial europea en sus sucesivas transformaciones! Sin embargo, las sociedades con escritura —y particularmente las sociedades con escritura alfabética, como suele razonar el

profesor Tomás Pollán— hemos sido “expulsadas del Paraíso” (por decirlo con la imagen mítica del Génesis) y no podemos pensar en retornar a él, salvo catástrofe civilizatoria[651]. Para nosotros la vía de la no-dominación estaría más bien vinculada al desarrollo de “conciencia de especie” y al florecimiento de una ética universalista de la compasión.

Este asunto tiene que ver con la pareja de conceptos *moral de proximidad/moral de larga distancia* que desarrollé en mi libro *Interdependientes y ecodependientes*. La moral “natural” del ser humano es esa moral de proximidad que se desarrolló durante las decenas de miles de años de nuestra existencia en pequeñas bandas de cazadores-recolectores, viviendo en relación casi simbiótica con la naturaleza; digamos, el *anthropos* como un animal más. Con la “expulsión del Paraíso” (Revolución neolítica, formación de ciudades y luego de Estados, patriarcado, clases sociales, ejércitos permanentes, escritura, etc.) cobramos conciencia, dolorosamente, de que no somos “un animal más”, sino que nuestras capacidades técnicas y simbólicas nos sitúan en una relación diferente con la naturaleza —de la que sin duda formamos parte como seres ecodependientes e interdependientes—. La respuesta adecuada discurriría, a mi entender, por los caminos de la moral de larga distancia.

Está claro que se trata de un asunto enorme del que aquí no puedo ofrecer sino un breve escorzo… Digámoslo de otra forma: la espiritualidad budista —o franciscana— no puede mirar por encima del hombro a la espiritualidad sioux —o inuit—, ni considerarla una especie de resto arrojado al basurero de la historia; pero no cabe desconocer que las condiciones materiales en que floreció esta última familia de culturas y espiritualidades no se dan ni se darán para un mundo de siete, ocho o nueve mil millones de habitantes. Por lo demás, ambas familias de espiritualidades son hoy por hoy marginales frente a la arrasadora cultura productivista-consumista del capitalismo; y esta

situación de marginalidad no es una dimensión menor de la catástrofe civilizatoria que arriesgamos hoy. Lejos de contraponer entre sí ambas familias de espiritualidades hoy marginales, deberíamos ser capaces de trabajar eficazmente para tender puentes entre ambas.

UN HUMANISMO DE LA RENUNCIA A LA DOMINACIÓN

El filósofo británico John Gray "analiza al humanista en términos criptorreligiosos. El humanista es un excristiano que ha renunciado a un Dios personal y a la Palabra revelada, pero no a las categorías filosóficas y morales del cristianismo. Verbigracia: no cree en la Providencia, aunque sí en el Progreso. No cree en el más allá, pero si en la salvación del hombre, enunciada como una salvación dentro de la historia..." (Álvaro Delgado-Gal). Ay: hace falta cerrazón de mollera para no poder concebir que, además de la Providencia y el Progreso, existen modestos lugares —eso sí, nombrados con minúsculas— donde un humanismo autocontenido, profano y ecológico puede plantar sus tiendas de campaña. Albert Camus es un obvio candidato a santo laico para tal altarcito portátil. Pero también Claude Lévi-Strauss evocaba esta posibilidad: "Un humanismo concebido con sabiduría, que no se centre en el ser humano, sino que le asigne un lugar razonable en la naturaleza, en vez de convertirlo en dueño y señor de la misma, sin consideración ni por las más evidentes necesidades e intereses de las generaciones posteriores…"[652].

Frente al humanismo de Pico della Mirandola[653] y de René Descartes, un humanismo fundado sobre Montaigne y Cervantes… Un humanismo de la finitud y la no dominación, un humanismo no prometeico y no antropocéntrico: de eso se trata, precisamente de eso[654]. Recordemos otra vez la sugerencia de Walter Benjamin en *Calle de dirección única* (1928): dominar no la naturaleza, sino nuestro vínculo con ella. A este bucle que

vuelve hacia nosotros mismos una pulsión destructiva, para reencauzarla y transformarla, ¿no deberíamos considerarlo un movimiento esencial de auténtica civilización?

Ajustarse a los límites es una cuestión de mera prudencia; incluso de prudencia egoísta. Hemos de hacerlo, sí o sí, salvo que deseemos perecer (no hay que subestimar la profundidad del nihilismo contemporáneo). Lo que va mucho más allá de esto, en la dimensión de la profundidad moral, es renunciar a dominar al otro.

"No somos nada", dice la frase hecha (estoicismo popular ante una pérdida grave, por ejemplo). Mas no es así. Somos *poca cosa, pero no nada.* Esa importantísima brecha entre poco y nada es precisamente el espacio del humanismo.

MEDIOS Y FINES, CONOCIMIENTO Y SABIDURÍA

E.F. Schumacher en *Lo pequeño es hermoso*: "La economía moderna se mueve por una locura de ambición insaciable y se recrea en una orgía de envidia, y ello da lugar precisamente a su éxito expansionista". Añadió que la humanidad "es demasiado inteligente [en el sentido de racionalidad instrumental] para ser capaz de sobrevivir sin sabiduría".

La razón solo instrumental recibe fines desde fuera, y no se pregunta por la naturaleza de estos. ¡Pero también nos hace falta enjuiciar los fines! En efecto, la racionalidad *no puede reducirse solo al cálculo de los medios, sino que tiene que incluir también la evaluación de los fines.*

Quizá se nos permita aproximar esta idea a una distinción elusiva: la que se da entre *conocimiento y sabiduría*. Hablaríamos de conocimiento en lo que se refiere al cálculo de medios, y de sabiduría —esa noción difícil— cuando está en juego la evaluación de los fines, y percibimos ahí de alguna forma excelencia…

En esta cultura de la *sobrevaloración de la razón instrumental, de cultivo de los medios con olvido de los fines*, a menudo se da por supuesto que los argumentos decisivos son técnicos, y las actividades más valiosas son igualmente técnicas. Hacen falta sabios como Manuel Sacristán para recordarnos que "la racionalidad que importa es la racionalidad de los valores, es decir, la racionalidad moral y social". Y que si lo económico es lo básico, "lo político-moral es siempre decisivo", pues "hay que cambiar los objetivos, los valores. El valor no es ya producción de bienes, sino de vida"[655].

LA ILUSIÓN DE CONTROL

Un sesgo cognitivo bien estudiado —por ejemplo, en los jugadores de azar— es la *ilusión de control*. Se trata de la tendencia innata de los seres humanos a creer que podemos controlar, o al menos influenciar, resultados en los que claramente no tenemos ninguna influencia: por ejemplo, sucesos aleatorios[656].

En el "experimento vudú" —de Dan Wegner, un psicólogo de Harvard, y Emily Pronin, de Princeton— se invita a dos personas a jugar al hechicero. Una persona —el sujeto del experimento— lanza una maldición a otra clavando agujas a un muñeco. Sin embargo, la segunda persona participa en el experimento conchabada con los investigadores y, según ha convenido anteriormente, actúa o bien de manera detestable para caer mal al que clava las agujas, o bien con simpatía. Al cabo de un rato, esta supuesta víctima se queja de un dolor de cabeza. Pues bien: en los casos en los que la persona había sido desagradable, *el sujeto tendía a hacerse responsable de su dolor de cabeza*: un ejemplo de ese "pensamiento mágico" que llamamos ilusión de control. Escribe la doctora Iona Heath:

Todos tratamos de darle sentido a la vida mediante la construcción de un relato coherente

fundado en relaciones de causa y efecto. Nos decimos, y les decimos a los demás, que algo sucedió porque hicimos esto o porque se nos hizo aquello; pero el vínculo entre causa y efecto suele ser más tenue de lo que nos gusta pensar. La actual ola de afirmaciones exageradas sobre el poder de la medicina preventiva forma parte del mismo fenómeno. Queremos creer que si nos comportamos bien, si comemos los alimentos adecuados y con moderación, si hacemos ejercicio de manera habitual, etc., se nos recompensará con una vida larga y saludable. Sin embargo [...] no necesariamente es así[657].

Arthur Kleinman, citado por la misma doctora británica, señala que enfermedades como el cáncer constituyen "un recordatorio perturbador del núcleo inexorable de azar, incertidumbre e injusticia —todas ellas cuestiones de valor— de la condición humana"[658].

Según diversos estudios, *la gente con depresión clínica parece tener una percepción más realista* de su importancia, reputación, posibilidades de control o capacidades que la gente "normal". Este es el fenómeno conocido como "realismo de los depresivos". En cambio, los no deprimidos son más propensos a funcionar con autoimágenes exageradamente positivas y a mirar el mundo a través de "gafas de color de rosa" (gracias a la *disonancia cognitiva* y a otra serie de mecanismos defensivos, entre ellos, la ilusión de control).

Se diría que no controlamos mucho ni lo de fuera ni lo de dentro, ni el mundo exterior ni nuestro fuero íntimo. Y, sin embargo, vivimos como si todo dependiera de nosotros… "Así, tenemos tendencia a sentirnos culpables por infortunios moldeados por corrientes invisibles, a desilusionarnos cuando no se cumplen nuestras detalladas expectativas, a rompernos la cabeza indagando porqués cuando se esconden en los designios inescrutables de nuestros pensamientos subterráneos... Si fuéramos más humildes respecto a nuestra capacidad de control, sufriríamos menos."[659]

ARROGANCIA EPISTÉMICA

Otro fenómeno vinculado con la ilusión de control es nuestra característica

arrogancia epistémica. Desde luego, reflexiona Nassim Nicholas Taleb, sabemos muchas cosas, pero tenemos *una tendencia innata a pensar que sabemos un poco más de lo que realmente sabemos*, "lo bastante de ese *poco más* para que de vez en cuando nos encontremos con problemas. [...] Es verdad, nuestro conocimiento crece, pero está amenazado por el mayor crecimiento de la confianza, que hace que nuestro crecimiento en el conocimiento sea al mismo tiempo un crecimiento en la confusión, la ignorancia y el engreimiento. [...] La arrogancia epistémica produce un efecto doble: sobreestimamos lo que sabemos e infravaloramos la incertidumbre"[660].

Nos sentimos demasiado cómodos con lo que (creemos que) sabemos... Un ejemplo de este tipo de investigaciones en psicología social y neurociencia cognitiva es el siguiente: si se pide a una muestra representativa de sujetos humanos que calibren un rango de valores para un número (que puede referirse a cualquier cosa, desde la población de un país lejano como El Salvador al número de amantes de Catalina II de Rusia) de manera que piensen que tienen el 98% de posibilidades de acertar y menos del 2% de posibilidades de equivocarse (es decir, que sea lo que sea lo que imaginen, que haya menos de un 2% de probabilidades de que quede fuera del rango que han imaginado), resulta que *el índice de error del 2% resulta ser, muchas veces, hasta de un 45% en las poblaciones analizadas.* Se mueve en un rango de entre el 15 y el 45%. Se diría que nos sentimos 20 veces demasiado cómodos con lo que sabemos...

Yo diría que no se puede considerar inteligente a alguien que no sea humilde. Por eso la inteligencia, en sentido fuerte, escasea tanto.

EL VALOR DE LA HUMILDAD

La ilusión de control, una forma de *wishful thinking* (pensamiento

desiderativo) que funciona a todo gas en el plano de nuestras psiques individuales, se ve magnificada por la tecnolatría y la mercadolatría de nuestra cultura occidental…[661] La humildad, como proponía en 1968 Gregory Bateson, habría de concebirse *no solo como una virtud moral, sino como un principio para la investigación científica.*

> Durante el periodo de la Revolución industrial, el desastre más serio fue quizás el incremento enorme de la arrogancia científica. Habíamos descubierto cómo fabricar trenes y otras máquinas. Sabíamos cómo poner un cajón encima de otro para llegar a la manzana, y el hombre occidental se vio a sí mismo como un autócrata con poder absoluto sobre un universo que estaba hecho de física y de química. Y los fenómenos biológicos tendrían, finalmente, que ser controlados como procesos en un tubo de ensayo. [...] Pero esa arrogante filosofía científica está ahora obsoleta, y en su lugar alboreó el descubrimiento de que el hombre es solo una parte de sistemas más amplios, y que la parte nunca puede controlar el todo[662].

La humildad socrática del "solo sé que no sé nada" debería lógicamente prolongarse en el reconocimiento de que controlamos mucho menos de lo que nos figuramos controlar. Pero, lejos de ello, nuestras sociedades están cada vez más extraviadas en su *hybris* mercadolátrica y tecnolátrica… El penúltimo e impresionante ejemplo es la crisis primero financiera, y luego económica general, que comenzó en 2007. Economistas neoliberales ebrios de prepotencia se convencieron a sí mismos —y convencieron a los poderes políticos— de que sus cálculos de riesgo con escenarios futuros eran fiables, e intoxicaron la economía con inextricables titulizaciones de activos financieros y derivados esotéricos con los que se comerciaba sin saber de verdad qué había por debajo… El tinglado, como se sabe, se vino abajo llevándose por delante la economía productiva y el empleo. Pero lejos de hacer al neoliberalismo/neoconservadurismo responsable de sus propios errores, la "salida de la crisis" que se ha ido imponiendo después de 2009 es precisamente ¡la aplicación del "programa de máximos" —o casi— del

neoliberalismo! Se recompensa a esta insensata plutocracia nihilista, extraviada en sus ilusiones de control, con aún más desregulación, privatizaciones, depresión de los salarios, reducción de los servicios públicos, desmantelamiento de la protección social, abolición de las restricciones medioambientales…

UNA CUEVA EN EL MARESME

En una cueva de la localidad de Dosrius —en el Maresme catalán— se excavó hace unos años lo que parece ser una primitiva fosa común: un enterramiento colectivo donde fueron inhumados unos 160 individuos, probablemente muertos en una batalla primitiva, hace 4.000 años. Tras el hallazgo, los comentaristas mediáticos, siguiendo un reflejo que no parece menos primitivo, comenzaron a desgranar la previsible cantilena: ¡nos matamos todos desde la prehistoria!, ¡la guerra y la violencia tribal están inscritas en los genes de la especie!

Aburre y asquea. Hace decenios que conocemos los comportamientos protobélicos en las bandas de chimpancés que estudió Jane Goodall: ¿alguien dudaba de que nuestros abuelos cromañones estaban menos “avanzados” que nuestros tatarabuelos semejantes a los chimpancés? Y cualquiera conoce, por simple introspección, el potencial de crueldad sádica que encierra el corazón humano...

El hallazgo de Dosrius no encierra ningún elemento de sorpresa; se podría comentar, como el maestro Jiménez Lozano en otro contexto (los estragos de la Santa Inquisición en el siglo XVI), que “los hombres estamos hechos de esta pasta, y los pasteles que se hornean con ella son siempre los mismos; y cuando las consecuencias de todas estas pasiones humanas es sangre que no llega al río, eso es porque las circunstancias no son propicias, la leña no está seca para encender hoguera o el río no queda cerca. [...] De manera que cada

cual es cada cual, pero mejor será que tiempos como aquellos no nos prueben a nosotros”[663].

Sabemos, pues, lo que tenemos detrás: pero lo más importante, en lo que a los seres humanos se refiere, es lo que tenemos delante. Nos define nuestra capacidad de *empezar lo nuevo,* esa misma que aterraba a los antiguos inquisidores (“porque la novedad dicen los concilios que es la madre de las herejías”)[664]: y no ninguna necesidad de repetir lo viejo. Los chimpancés no tienen muchas opciones de modificar reflexivamente su conducta; en cambio, lo humano es la apuesta por el milagro. Somos el animal que mató *y que puede dejar de matar*[665].

Lo retendremos como definición: *Homo sapiens sapiens*, el primate que puede dejar de matar.

CIVILIZACIÓN Y VIOLENCIA

Si la palabra “civilización” tiene algún sentido, es la reducción de la violencia[666]. Esto tendría que hallarse en la base de cualquier definición de *civilización*, un concepto que a estas alturas de la historia ningún europeo puede seguir usando ingenuamente. No solo la violencia directa, claro está: también la violencia estructural, la violencia indirecta, la violencia encubierta y subrepticia, la violencia que desplazamos lejos en el espacio y en el tiempo… Completaríamos, entonces, hablando de *no-violencia y no-dominación*[667].

El escritor italiano Alessandro Baricco ha indagado cómo la *Iliada* —el primer poema épico de la literatura europea— es un impresionante monumento a la guerra que paradójicamente transmite gran amor a la paz. Inesperada transmisión que suele corresponder a las mujeres, cuyas palabras congelan el ardor de la lucha. La obra de Homero canta la hermosura de la guerra y el heroísmo del matador, el impulso bélico que lleva al individuo

más allá de sus límites. Pero una forma de alcanzar la paz consistiría en producir un tipo de belleza que ilumine la vida sin conflictos bélicos: otra belleza.

El orgullo masculino mal disimulado que, tanto en Occidente como en el mundo islámico, acompaña a las últimas exhibiciones bélicas, permite reconocer un instinto que evidentemente no adormeció la conmoción de las guerras del siglo XX. La *Iliada* narraba ese sistema de pensamiento y esa forma de sentir, y los recogía en un símbolo sintético y perfecto: la belleza. La belleza de la guerra, "en cada uno de sus detalles", muestra que es el centro de la experiencia humana, transmite la idea de que no hay, en la experiencia humana, otra forma de existir verdaderamente.

Tal vez, lo que sugiere la *Iliada* es que ningún pacifismo, hoy, debe olvidar ni negar esa belleza, como si nunca hubiera existido. Contar y enseñar que la guerra es un infierno y nada más es una mentira contraproducente. Aunque parezca espantoso, es preciso recordar que la guerra es un infierno, sí, pero lleno de belleza. Los hombres siempre se han lanzado a ella como mariposas atraídas por la luz mortal del fuego. No existe miedo ni horror que haya logrado mantenerles alejados de las llamas, porque en ellas han encontrado siempre la única huida posible de la penumbra de la vida. Por eso, hoy, la labor del auténtico pacifismo debería consistir, más que en demonizar sin descanso la guerra, en comprender que solo cuando seamos capaces de producir otra belleza podremos prescindir de la que la guerra nos ofrece. Construir otra belleza es quizá el único camino hacia una paz auténtica[668].

CRITERIOS DE CIVILIZACIÓN

El periodista John Carlin sugiere que el "saber vivir" de forma menos mercantilizada supone un importante criterio de civilización:

Tras una estancia de nueve días [en Nueva York], acabo de volver a España, encantado, reafirmado en mi convicción de que el *spanish way of life* es superior al de allá. Es muy sencillo. La sociedad aquí es más civilizada. En Nueva York se me hace imposible olvidar que, pese a nuestras grandes pretensiones, los seres humanos somos una especie animal más. Vistos desde las alturas de sus grandes edificios, los neoyorquinos parecen hormigas; vistos desde abajo, se confirma que lo son. Desfilan por las calles frenéticos, la mirada fija, con un único y terrible objetivo: sobrevivir. […] Todos están en una carrera permanente por conseguir dinero, más dinero. La sonrisa, si se da, no es sincera: es un arma de codicia más. Nada es gratis. Todos quieren sacarte algo. Si no hay nada que sacar, no existes.

España es más civilizada porque tenemos otro concepto de lo que es importante en el tiempo que nos toca entre nacer y morir. Queremos dinero, pero queremos otras cosas

también. Pausar, charlar, disfrutar del calor humano. Nunca seremos tan ricos como ellos, pero somos más felices —y más dignos—. El animal hispano está en una fase de evolución superior al animal neoyorquino. Hemos salido de la jungla y aprendido el valor de saber vivir.

Conforme con tal criterio… si no olvidamos señalar de inmediato que 1) en España hemos retrocedido constantemente en nivel de civilización durante los decenios últimos, de acuerdo con este criterio; y 2) otras sociedades contemporáneas, como la marroquí o la griega sin ir más lejos, resultan considerablemente más civilizadas que nosotros, de acuerdo con este criterio (a pesar de que ellas mismas estén cada vez más sometidas a la erosión causada por la incivilizada cultura del capitalismo).

De todas formas, aun aceptando la valiosa sugerencia de Carlin, resulta evidente que no podemos identificarla como único criterio. En el parágrafo anterior ya sugerimos que la reducción de la crueldad y la violencia —tanto directa como indirecta— sería un importante criterio de civilización, en mi opinión el más importante. Podemos extraer otros tres más de la reflexión que se ha desarrollado en capítulos anteriores de este libro y el resultado sería la combinación de los cinco criterios siguientes:

1. *Reducción de la crueldad y la violencia*, tanto directa como indirecta: *no-violencia y no-dominación*[669].
2. *Aumento de la inclusión*, del “nosotros”, vale decir expansión del círculo donde somos iguales. Formación de “conciencia de especie”, por tanto, y noción de igualdad más allá de la especie.
3. *Mejora de la situación de los más débiles*, con atención especial a la situación de las mujeres y los animales no humanos[670].
4. *Transmisión cultural compleja*, con enriquecimiento progresivo de las culturas humanas que irían a la vez asumiendo su pasado y dialogando entre sí.

5. *Retracción del "reino de la necesidad" y avance del "reino de la libertad"* (lo que no supone sino reformular el criterio de Carlin en términos marxistas). Esto requiere cierto nivel de seguridad existencial y bienestar material, que desde luego no puede identificarse con el insostenible "nivel de vida" que las sociedades euronorteamericanas desarrollaron en la segunda mitad del siglo XX. Un nivel moderado de producción industrial con tecnologías de alcance intermedio sería deseable (a mí no me gustaría prescindir de los antibióticos ni de la lavadora eléctrica, de la bicicleta ni de la cirugía avanzada, del motocultor ni de los marcapasos), pero solo si pudieran darse dentro de economías homeostáticas (*steady-state economics*) capaces de operar con un flujo metabólico ("transumo" o *throughput*) que no fuese sino una pequeña fracción del actual.

SOBRE PROGRESO Y CIVILIZACIÓN

¿Quién dijo que no cabe hablar ya de "progreso"?[671] El historiador Sydney Pollard, en 1968, describía el ideal victoriano de progreso —en el cual sigue confiando tanta gente hoy en día— como "la creencia de que existe un patrón de cambio en la historia de la humanidad [...] constituida por cambios irreversibles orientados siempre en un mismo sentido, y que dicho sentido se encamina a mejor".

Sería insensato mantener esa clase de fe religiosa o cuasi religiosa en el progreso, claro está. Pero cabe proponer una noción mucho más modesta de progreso: sencillamente la creencia en que existen criterios, en algunos ámbitos humanos, para determinar si en el curso del tiempo vamos a mejor o empeoramos (sin postular ninguna necesidad histórica que garantice que vamos a mejor, por supuesto). De acuerdo con esta noción "deflacionaria" de progreso, creo que se puede discernir un posible progreso al menos en dos

ámbitos: en el del conocimiento científico y en el ético-político.

Avanzar en las cinco direcciones que identificábamos en el parágrafo anterior supondría un considerable progreso ético-político para los seres humanos…

Civilización, no hay duda, es una de esas grandes palabras en cuyo nombre se han cometido tropelías incontables (basta con recordar la alta y noble "misión civilizatoria" del hombre blanco que justificó las agresiones coloniales). ¿A qué cabría llamar en serio *civilización*? Quizá a esto: el reconocimiento recíproco de nuestra humanidad, que pugna por abrirse paso a través de los siglos, en contra de las maquinarias terribles de la guerra, la dominación y la explotación...

TODOS SOMOS MINUSVÁLIDOS (LA DISCAPACIDAD COMO PIEDRA DE TOQUE)

La discapacidad es una piedra de toque. En un extremo, el programa nazi de depuración racial plasmado en la "Ley para la prevención de descendencia con taras hereditarias" y en una política de selección y eliminación física de los discapacitados, sobre todo niños[672]; en el otro extremo, la "supervivencia del menos apto" entre diversas especies de mamíferos sociales, vale decir, casos bien conocidos en que individuos con discapacidades graves —físicas o psíquicas— consiguen sin embargo sobrevivir en condiciones adversas gracias al apoyo de su grupo (uno de los casos más conocidos es el de la macaco japonesa Mozu, nacida sin pies ni manos por una malformación congénita atribuida al efecto de plaguicidas sintéticos, y que sin embargo vivió largos años en las difíciles condiciones montañesas del parque natural de Jigokudani)[673]. Lo humano deshumanizado frente al mono humanitario.

La discapacidad no supone ninguna anomalía, sino que es un rasgo central de la condición humana, empezando por la extrema vulnerabilidad de los bebés y de los ancianos. De los 40 millones de habitantes de España a co-

mienzos del siglo XXI, 3,5 millones padecían algún grado de discapacidad: ¡casi uno de cada 10 ciudadanos y ciudadanas! 1,6 millones recibían ayuda, *pero el Estado solamente atendía al 7% de estos últimos*, con ayuda a domicilio, teleasistencia o residencias públicas. Las tareas de cuidado, como era de esperar, recaen sobre ambos sexos muy desproporcionadamente: de las personas dependientes mayores de 80 años se encargan mayoritariamente las hijas (40%), no los hijos (6%)[674].

Valla publicitaria (institucional) en el metro madrileño, en junio de 2005: "Todos somos parte del tratamiento de una enfermedad mental". En realidad el principio es (debería ser) más general: en los casos de discapacidad o disfunción, todos y todas necesitamos apoyo. Y como de hecho la vulnerabilidad forma parte de la condición humana (lo he formulado en otras ocasiones proponiendo que *todos somos minusválidos*), resulta que el recordatorio leído fugazmente al subir o bajar del vagón encierra una verdad que no deberíamos echar en saco roto.

El sentido de vivir es vivir. Recuerdo las palabras de Manuel Sacristán: "Ningún individuo ni pueblo tiene más sentido que el de vivir, incluyendo en el vivir la muerte. Todo lo demás, todas las vestimentas patriotas son ideología encubridora de dominio".

Si no podemos aceptar la finitud humana, tampoco lograremos superar la crisis en nuestra relación con la naturaleza. Si no nos reconciliamos con nuestra vulnerabilidad y mortalidad, el intento por trascender la condición humana a través de un dominio ilimitado sobre la naturaleza acabará —es de temer— en desastre. En lugar del *seremos como dioses*, quizá: *todos somos minusválidos*.

INTERDEPENDIENTES Y ECODEPENDIENTES

Somos ecodependientes e interdependientes. Esta es una verdad que

captamos intelectualmente, es asunto de cognición: tiene que ver con la naturaleza sistémica de las realidades más importantes para los seres humanos —la sociedad, los ecosistemas, nuestros propios cuerpos—, que son totalidades complejas vinculadas por intrincadas interconexiones, donde "el todo es más que la suma de las partes" y aparecen propiedades emergentes. Captamos, pues, esa interdependencia —y ecodependencia—merced a nuestras facultades cognitivas. Pero necesitamos resituarnos, *más allá de ese conocimiento intelectual, en otros dos planos: el plano emocional y el plano espiritual.*

En el plano emocional se trataría de desarrollar los sentimientos de sim-patía y las disposiciones de com-pasión más allá de los círculos cercanos donde florecen de manera natural. En el plano espiritual, la tarea se refiere quizá a descentrar ese ego demasiado acorazado en su aislamiento, a cuestionar la egocentricidad[675] desde la que solemos vivenciar el mundo y sus "diez mil seres" (como diría la tradición china). Hacia la importancia de esto han apuntado ecofilósofos como Arne Naess con su noción de "yo ecológico".

TRES CAMINOS

1. En el plano emocional, desarrollar la sim-patía y com-pasión por todos los seres, más allá del círculo estrecho de los seres cercanos.
2. En el plano intelectual, comprender la complejidad, interdependencia y ecodependencia de los sistemas que somos, y de los sistemas donde vivimos.
3. En el plano espiritual, cuestionar la egocentricidad y tratar de vivirnos desde un "yo ecológico".

EL ERROR DEL PLATONISMO

Voy a decir algo poco original, pero muy importante: *nuestro error básico* —o más bien uno de ellos— *es el platonismo.* Ya entre Sócrates y su discípulo Platón aparece la escisión, el extravío. "Una vida sin examen no merece la pena vivirse" es el punto de partida socrático de la filosofía y la Ilustración:

debería llevar, en buena lógica, a la aceptación (trágica) de la finitud y la mortalidad humanas. Pero Platón rechaza de plano esa vía y dice: lo esencialmente humano es una Razón (con mayúsculas) que se halla esencialmente libre de contingencia, finitud y mortalidad. Lo más humano es un Alma Inmortal que se mueve en el plano de lo Absoluto y Eterno. Este salto platónico al cielo de las Ideas o Formas es el error básico: y ahí le acompañan una buena parte del pensamiento religioso, y también el proyecto tecnocientífico del transhumanismo.

Espíritu separado del cuerpo, cultura separada de la naturaleza, razón separada de las emociones, subcultura varonil separada de las subculturas femeninas: el dualismo platónico, las escisiones patriarcales, las tentaciones gnósticas. Necesitamos reintegrar, aproximar, superar falsas oposiciones, aceptar nuestra corporalidad y nuestra finitud, nuestra interdependencia y ecodependencia. Una cultura viable tendrá que ser *materialista en el sentido de inmanentista,* o si se prefiere: no dualista[676]. Aquí podemos situarnos en la estela de grandes pensadores como Demócrito, Epicuro, Spinoza y Marx[677].

TRABAJOS DE SÍSIFO

El filósofo francés Paul Ricoeur propuso la siguiente fórmula para tratar de captar la aspiración ética en una suerte de triángulo con tres vértices: a) *tratar de lograr una vida buena,* b) *junto con los otros,* c) *en el marco de instituciones justas*[678]. Ricoeur establece una interesante analogía con los pronombres personales: a) el "yo" que aspira a la vida buena, b) en diálogo con un "tú", c) en el contexto de la tercera persona, un "él", que incluye la referencia al otro de la anonimidad impersonal y de lo institucional, en cuyo marco discurre la acción humana.

La cuestión es que si nos fijamos en cada uno de los elementos de la terna, rápidamente nos daremos cuenta de que *se trata de tareas inacabables*. a)

Para aproximarme a una vida buena, tengo que hacer frente y tratar de contrarrestar tendencias humanas tan arraigadas como la egocentricidad, o el estar demasiado pendiente de la mirada de los demás[679]. b) El vínculo con el "tú" siempre me plantea tareas exigentes: ¿por qué debería dejar de explotar las ventajas que me confiere, por ejemplo, una posición de superioridad? En el límite: ¿por qué debería dejar de matar al extranjero, apropiarme de todo lo suyo y comerme su cuerpo? c) No podemos vivir sin instituciones, y al mismo tiempo las instituciones que vamos construyendo nunca nos convienen del todo: esa desdichada tendencia a que los medios se nos conviertan en fines… Recurrentemente las instituciones adquieren una vida propia, dejan de servir, al menos parcialmente, a los propósitos para los que fueron creadas y tienden a perseguir su propia perpetuación, como si fueran fines en sí mismos…

Tanto a) como b) y c), los tres vértices del triángulo de Ricoeur, son *trabajos de Sísifo.* La aspiración ética —ser humanos, en un sentido normativo— es una tarea inacabable. No apta para perezosos/as: ay, no podemos tumbarnos a descansar…

COMO ARQUEROS QUE BUSCAN UN BLANCO

Los seres humanos actuamos en pos de fines. Sin necesidad de entrar aquí en profundidades de ninguna teoría de la acción, resulta indiscutible la importancia que para la mayoría de nosotros tienen las acciones que persiguen propósitos, las relaciones causa-efecto, el pensamiento lineal que trata de poner en conexión A con B para después pasar a C…

Sin embargo, *la estructura de los ecosistemas y la finitud de la biosfera ("mundo lleno") condicionan retroalimentaciones masivas*: hallamos *feedback loops* por todas partes. En realidad, los hallamos también en todos o casi todos los niveles de la realidad, porque —permítaseme aventurar esta

tesis ontológica— esta tiene carácter sistémico. Nuestras vidas están así llenas de efectos que actúan sobre sus causas, contraintuitivamente…

Por ello, se diría que necesitamos *desarrollar pensamiento sistémico* de manera formal[680]; y necesitamos también aprender a *confiar más en nuestra "intuición sistémica"* (cuando esta existe, claro) frente al pensamiento lineal causa-efecto. Huelga decir que este aprender necesariamente tendrá bastante de un desaprender…

Cabría aquí evocar la famosa imagen al comienzo de la *Ética Nicomaquea:* somos como arqueros que buscan un blanco. Solemos pensar que el fin habría de ser, como el blanco para el arquero, el que conduzca y oriente la acción, la meta de una vida éticamente entendida.

Pero ¿cómo persiguen los arqueros hacer diana? Además de la fórmula habitual —entrenamiento intensivo para perfeccionar la destreza, las famosas 10.000 horas de estudio y práctica para dominar una disciplina— también tenemos una asombrosa propuesta oriental, que tradujo para occidentales Eugen Herrigel en un artículo de 1936 y luego en un libro publicado en 1953, *El Zen en el arte del tiro con arco*[681]. En síntesis: "Cuando se crea verdadero arte zen, no se le considera obra humana, sino más bien la expresión de la naturaleza fluyendo espontáneamente a través del artista. En el arte zen del tiro con arco, por ejemplo, el acto de soltar la flecha debería realizarse con la misma naturalidad con la que una ciruela madura cae de un árbol, en el preciso momento en el que el arquero se ha 'transformado' en la diana"[682].

En palabras del maestro Daisetz T. Suzuki, en su conocida introducción a *El Zen en el arte del tiro con arco* de Herrigel:

> Uno de los factores esenciales en la práctica del tiro de arco y de las otras artes que se cultivan en el Japón [...] es el hecho de que no entrañan ninguna utilidad. Tampoco están destinadas a brindar goce estético, sino que significan ejercitación de la conciencia que ha de relacionarse con la realidad última.
>
> Así pues, el tiro de arco no se realiza tan solo para acertar el blanco; la espada no se

blande para derrotar al adversario; el danzarín no baila únicamente con el fin de ejecutar movimientos rítmicos. Ante todo, se trata de armonizar lo consciente con lo inconsciente. Para ser un verdadero maestro del tiro de arco, no basta dominio técnico. Se necesita rebasar este aspecto, de suerte que el dominio se convierta en "arte sin artificio", emanado de lo inconsciente. Respecto del tiro de arco, significa que arquero y blanco dejan de ser dos objetos opuestos, y se transmutan en realidad única. El arquero ya no está consciente de su yo, como un individuo cuya misión es acertar el blanco. Mas ese estado de no-conciencia lo alcanza solo si está enteramente libre y desprendido de su yo, si se aúna a la perfección de su destreza técnica. Esto se distingue fundamentalmente de todo progreso que pudiera alcanzarse en el manejo del arco. Ese algo tan distinto, que pertenece a una muy otra categoría, se llama *satori*...

¿No puede ser que los seres humanos —sobre todo en la variante occidental y euroamericana a la que pertenecemos mis lectores/as y yo— suframos de un *exceso de propósito consciente*? La estructura lineal de la conciencia orientada a fines nos ciega para las circularidades sistémicas de la persona y de su entorno. En esto insistió mucho el gran Gregory Bateson: en un universo sistémico, insistir demasiado en el control lineal (como hace la consciencia humana orientada a fines) acaba metiéndonos en graves problemas. "No vivimos en un universo que permita un simple control lineal. La vida no es así."[683]

Pero, entonces, ¿cómo reorientarnos? Seguramente habría que empezar reparando en que disponemos de otros recursos. La sabiduría (que a nuestros efectos podríamos pensar ahora como esa "intuición sistémica" antes evocada) debería corregir la estrechez de la orientación teleológica. De nuevo Bateson: "Es posible que el remedio para los males del propósito consciente esté en manos del individuo. Eso es lo que Freud llamó el camino real al inconsciente. Se refería a los sueños, pero creo que tendríamos que poner en el mismo grupo los sueños y la creatividad del arte [...]. Y yo juntaría con lo anterior lo mejor de la religión"[684].

Y no habría que apuntar aquí solo hacia el inconsciente individual, claro está, sino también contar con *el poder de adaptación y autoorganización de*

las culturas vernáculas vivas, que coevolucionan con los ecosistemas, culturas que por ello cuentan con su sabiduría tradicional anónima basada en prácticas de ensayo y error.

PERO, ENTONCES, ¿DE QUÉ SE TRATA?

"Si quieres hacer rico a Pitocles", recomendaba Epicuro, "no aumentes sus riquezas, sino limita sus deseos". Esta es la sabiduría de la autocontención que necesitamos para salir adelante en el Siglo de la Gran Prueba. Pero, frente a ella, todos los altavoces del sistema gritan atronadoramente: NO LIMITS!

Frente a semejante estruendo, aunque nuestra voz apenas se oiga, seguimos insistiendo. No se trata de crecer: se trata de redistribuir.

No se trata de hacer más (aunque en algunos empeños tengamos que hacer más): se trata, sobre todo, de hacer de otra forma, y en bastantes casos, de hacer menos.

No se trata de que vuelva a funcionar el "ascensor social" supuestamente meritocrático: se trata de trenzar vínculos de solidaridad ante la barbarie que avanza.

No se trata de "sentido común" ciudadano (por más que este nos haga también falta): se trata de pinchar las burbujas cognitivas y culturales dentro de las que vivimos y, en especial, romper con la tecnolatría y la mercado-latría.

No se trata de "desarrollo sostenible", sino de vivir bien con menos.

VIVIR DE OTRA MANERA

Cuidas de tus seres cercanos igual que cuidas tu cuerpo o cuidas tu casa: porque quieres vivir bien.

Pero tu casa —*oikos* en griego— no son cuatro paredes, sino la casa grande de los ecosistemas en ese "sistema de sistemas" que es la biosfera. Y

tu cuerpo se halla en intercambio metabólico con ese gran *oikos*: enfermará si respiras aire contaminado, si bebes agua cargada de metales pesados, si co mes alimento deficiente en cantidad y calidad. Y resulta que hoy en día, tras haber avanzado tanto el proceso de formación de “un solo mundo” tras aquella “Gran Zanja” de los siglos XV-XVI (1492 como fecha clave), tus “seres cercanos”, objetivamente, pueden estar muy lejos en el tiempo y en el espacio…

Has de vivir de otra manera. He de vivir de otra manera. Hemos de vivir de otra manera.

Notas

1. Una primera versión de este texto ha de publicarse en el número 30 de la revista argentina *Theomai*, segundo semestre de 2014 [disponible en http://revista-theomai.unq.edu.ar/].
2. Karl Marx: *El capital*, libro primero, vol. 1 (edición de Pedro Scaron), Siglo XXI, Madrid, 1984, p. 186.
3. Albert Einstein, carta del 30 de diciembre de 1945. Ahora en *Albert Einstein: el libro definitivo de citas*, Plataforma Editorial, Barcelona, 2014, p. 47.
4. Fred Magdoff: "Una economía ecológicamente sensata y socialmente justa", *mientrastanto.e*, 15 de octubre de 2014 [puede consultarse en http://www.mientrastanto.org/boletin-129/ensayo/una-economia-ecologicamente-sensata-y-socialmente-justa].
5. Citado en Dahr Jamail: "Cambio climático: últimas noticias sobre el fin del mundo", en *mientrastanto.e* 121, febrero de 2014 [puede consultarse en http://mientrastanto.org/boletin-121/de-otras-fuentes/cambio-climatico-ultimas-noticias-sobre-el-fin-del-mundo]. Ira Leifer es investigador en el Instituto de Ciencias Marinas en la Universidad de California en Sta. Barbara (UCSB).
6. Entrevista con Noam Chomsky: "Todo funciona bastante bien para los ricos y poderosos", *sin permiso*, 22 de diciembre de 2013 [puede consultarse en http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=6530].
7. Itsjok Katzenelson: *El canto del pueblo judío asesinado* (1943-1944; edición de Eliahu Toker), Herder, Barcelona, 2006, p. 63.
8. Antonio Orihuela: *Esperar sentado* (poesía completa 1992-2012), Eds. de la Baragaña, Palma de Mallorca, 2013, p. 828.
9. José Reinoso: "La polución asfixia el campo chino", *El País*, 27 de febrero de 2014.
10. El término procede del químico holandés Paul J. Crutzen (1933), ganador en 1995 del Premio Nobel de su especialidad por sus aportaciones a la química del ozono en la atmósfera terrestre.
11. Jim Robbins: "El año en que las mariposas monarca llegaron tarde", *The New York Times/El País*, 12 de diciembre de 2013.
12. Un asunto del que me he ocupado en mi breve ensayo *Moderar Extremistán*, Díaz & Pons, Madrid, 2014.
13. Stephen Emmott: *10.000 millones*, Anagrama, Barcelona, 2013, p. 80.
14. El gran peligro, aquí, es que el calentamiento del Ártico se traduzca en una liberación de grandes cantidades de gas metano, lo que nos conduciría a un calentamiento rápido, autorreforzado y descontrolado que habría que calificar de "emergencia planetaria instantánea". Sobre esto nos vienen advirtiendo los expertos, con alarma creciente: "Como especie, nunca hemos experimentado 400 partes por millón de dióxido de carbono en la atmósfera", dijo Guy McPherson, profesor emérito de biología evolutiva, recursos naturales y ecología de la Universidad de Arizona, experto en cambio climático hace 25 años. "Nunca hemos estado en un planeta sin hielo en el Ártico, y vamos a romper el techo de las 400 ppm […]. En ese momento, también veremos cómo desaparece el hielo del Ártico en el verano. Este planeta no ha experimentado un Ártico libre de hielo durante al menos los últimos tres millones de años." El científico británico John Nissen, presidente del Grupo de Emergencia de Metano del Ártico (del cual Wadhams es miembro), sugiere que si la pérdida de hielo marino del verano pasa "el punto de no retorno" y "se liberan catastróficas cantidades de

metano del Ártico", estaremos en una "emergencia planetaria instantánea" (Dahr Jamail: "Cambio climático…", *op. cit*.).

15. PwC: *Too Late For Two Degrees? Low Carbon Economy Index 2012*, PwC, noviembre de 2012 [puede consultarse en http://www.pwc.com/gx/en/sustainability/publications/low-carbon-economy-index/index.jhtml]. Según los cálculos de este *think tank* capitalista, la tasa de descarbonización (o disminución de la intensidad en carbono) de la economía global en 2011 fue de 0,8%; incluso duplicarla hasta el 1,6% supondría emisiones que llevan a un incremento de temperaturas promedio de 6 ºC a finales del siglo XXI. Ahora, nos dicen, "*one thing is clear: businesses, governments and communities across the world need to plan for a warming world —not just 2ºC, but 4ºC and, at our current rates, 6ºC*".

16. J. Hansen, P. Kharecha, M. Sato, V. Masson-Delmotte, F. Ackerman *et al.* (2013): "Assessing Dangerous Climate Change: Required Reduction of Carbon Emissions to Protect Young People, Future Generations and Nature", PLoS ONE 8(12): e81648. doi: 10.1371/ journal.pone.0081648. Sobre el borrador de este artículo, Ferrán P. Vilar había llamado la atención en mayo de 2011 [disponible en http://ustednoselocree.com/2011/05/20/que-es-lo-que-realmente-habria-que-hacer/]. El *paper* completo se puede consultar en http://www.plos.org/wp-content/uploads/2013/05/pone-8-12-hansen.pdf

El *abstract* dice lo siguiente: "*We assess climate impacts of global warming using ongoing observations and paleoclimate data. We use Earth's measured energy imbalance, paleoclimate data, and simple representations of the global carbon cycle and temperature to define emission reductions needed to stabilize climate and avoid potentially disastrous impacts on today's young people, future generations, and nature. A cumulative industrial-era limit of ~500 GtC fossil fuel emissions and 100 GtC storage in the biosphere and soil would keep climate close to the Holocene range to which humanity and other species are adapted. Cumulative emissions of ~1000 GtC, sometimes associated with 2°C global warming, would spur 'slow' feedbacks and eventual warming of 3-4°C with disastrous consequences. Rapid emissions reduction is required to restore Earth's energy balance and avoid ocean heat uptake that would practically guarantee irreversible effects. Continuation of high fossil fuel emissions, given current knowledge of the consequences, would be an act of extraordinary witting intergenerational injustice. Responsible policymaking requires a rising price on carbon emissions that would preclude emissions from most remaining coal and unconventional fossil fuels and phase down emissions from conventional fossil fuels*".

17. Kevin Anderson y Alice Bows: "Beyond 'dangerous' climate change: emission scenarios for a new world", *Philosophical Transactions of the Royal Society*, vol. 369, núm. 1934, 13 de enero de 2011 [puede consultarse en http://rsta.royalsocietypublishing.org/content/369/1934/20.full.pdf+html]. El *abstract* de este importante artículo reza así: "*The Copenhagen Accord reiterates the international community's commitment to 'hold the increase in global temperature below 2 degrees Celsius'. Yet its preferred focus on global emission peak dates and longer-term reduction targets, without recourse to cumulative emission budgets, belies seriously the scale and scope of mitigation necessary to meet such a commitment. Moreover, the pivotal importance of emissions from non-Annex 1 nations in shaping available space for Annex 1 emission pathways received, and continues to receive, little attention. Building on previous studies, this paper uses a cumulative emissions framing, broken down to Annex 1 and non-Annex 1 nations, to understand the implications of rapid emission growth in nations such as China and India, for mitigation rates elsewhere. The analysis suggests that despite high-level statements to the contrary, there is now little to no chance of maintaining the global mean surface temperature at or below 2°C. Moreover, the impacts associated with 2°C have been revised upwards, sufficiently so that 2°C now more appropriately represents the threshold between 'dangerous' and 'extremely dangerous' climate change.*

Ultimately, the science of climate change allied with the emission scenarios for Annex 1 and non-Annex 1 nations suggests a radically different framing of the mitigation and adaptation challenge from that accompanying many other analyses, particularly those directly informing policy". Kevin Anderson ha actualizado sus cálculos en 2013: véase la entrada de su blog "Avoiding dangerous climate change demands de-growth strategies from wealthier nations", 25 de noviembre de 2013, que cabe consultar en http://kevinanderson.info/blog/avoiding-dangerous-climate-change-demands-de-growth-strategies-from-wealthier-nations/

18. Pedro Linares: "Hay que ser realistas", *El País*, 15 de diciembre de 2014. Linares es profesor de la Universidad Pontificia de Comilllas y director de "Economics for Energy". En la COP 20 de Lima (diciembre de 2014), los 196 países participantes se comprometieron por vez primera a desarrollar planes individuales para reducir a partir de 2020 las emisiones de GEI. Esto es una novedad, pues hasta ahora los esfuerzos siempre los habían asumido los países más ricos (responsables de la mayor parte de las emisiones históricas de GEI y aún los mayores emisores en la actualidad; otra cosa es que luego esos compromisos asumidos en el marco de Kioto se sustanciaran en reales reducciones de emisiones). Pero se trata de un acuerdo de mínimos con muchísimos flecos pendientes, y no supone compromisos vinculantes. De hecho, Estados Unidos y China siguen negándose a un pacto vinculante, como se ha evidenciado otra vez en la "cumbre" de Lima. Por eso, comentando los resultados de esta COP 20, decía Samantha Smith (responsable de la Iniciativa Global sobre Clima y Energía de WWF): "Las negociaciones climáticas fracasaron en dar resultados. Los gobiernos fallaron rotundamente en alcanzar un acuerdo para reducir las emisiones antes del 2020" (citada en Inés Santaeulalia: "Lima compromete a todos los países a luchar contra el cambio climático", *El País*, 15 de diciembre de 2014).

19. Tom Bawden: "Carbon dioxide in atmosphere at highest level for 5 million years," *The Independent*, 10 de mayo de 2013 [puede consultarse en http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/carbon-dioxide-in-atmosphere-at-highest-level-for-5-million-years-8611673.html]. De hecho, las observaciones de la red de la Vigilancia de la Atmósfera Global (VAG) de la OMM (Organización Meteorológica Mundial) revelaron que los niveles de CO_2 habían aumentado más entre 2012 y 2013 (2,9 ppm) que durante cualquier otro año desde 1984. Datos preliminares apuntan a que ese aumento posiblemente obedezca a la reducción de la cantidad de CO_2 absorbida por la biosfera de la Tierra, sumado al incremento constante de las emisiones de ese gas. Son precisiones de la OMM en su Boletín anual de 2014, sintetizado en el Comunicado de Prensa 1002: "Niveles sin precedentes de gases de efecto invernadero tienen consecuencias en la atmósfera y los océanos" (9 de septiembre de 2014) [puede consultarse en http://www.wmo.int/pages/mediacentre/press_releases/pr_1002_es.html].

20. Jorge Riechmann: *El siglo de la Gran Prueba*, Baile del Sol, Tegueste (Tenerife), 2013.

21. Así, *la gradualidad y el control racional están en entredicho*. Una consecuencia de ello sería que no tiene sentido seguir hablando sobre desarrollo sostenible en el segundo decenio del siglo XXI; el tiempo para ello ya pasó. Probablemente había pasado ya en 1992, en el año de la "cumbre de Río". ¿Por qué deberíamos verlo así? Porque *la noción de desarrollo sostenible remite a un proceso gradual, y controlado racionalmente, de transición a la sustentabilidad*, que presupone condiciones socioecológicas y político-culturales que no se dan ya hoy. Por una parte, la extralimitación de las sociedades industriales con respecto a la base de recursos naturales y servicios ambientales de la biosfera ha avanzado demasiado; por otra parte, la consolidación del neoliberalismo ha socavado las posibilidades de cualquier transición ordenada (que exigiría procesos de regulación global hoy fuera de nuestro alcance). En suma, *necesitaríamos una biosfera más grande y rica, y un capitalismo más pequeño y controlable, para que un programa de desarrollo sostenible tuviera plausibilidad*. Hacia 1972, cuando se publica el primero de los informes al Club de Roma, era un programa viable; en el

segundo decenio del siglo XXI no lo es.

22. Citado en Naomi Klein: “Por qué necesitamos una eco-revolución”, *sin permiso*, 17 de noviembre de 2013 [puede consultarse en http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=6430].

23. No es el momento ahora para reabrir las múltiples dimensiones de este largo debate… Apuntaré solo un elemento relativamente nuevo en la vieja controversia. Si muchos de los escenarios tendenciales desembocan en un colapso civilizatorio, como bien saben Hansen y sus coautores, y ello conduciría a un genocidio con cuyas consecuencias tratarían de lidiar los supervivientes durante milenios a partir del siglo XXII, en difíciles condiciones de escasez de recursos y devastación biosférica, ¿cómo sugerir que leguemos a nuestros descendientes ruinas radiactivas que todavía les dificultarán más su vida, ya tan dañada por nosotros, durante decenas de miles de años? Solo desde una tecnólatra *ilusión de control* se puede sugerir un despliegue masivo de instalaciones nucleares a comienzos del siglo XXI.

24. Daniel Tanuro: “El desafío de la transición energética: medidas anticapitalistas o alternativas infernales, no hay otra opción”, publicado en la web de *Viento Sur* el 10 de febrero de 2014 [puede consultarse en http://www.vientosur.info/spip.php?article8740].

25. Como viene advirtiendo desde hace años Michael T. Klare. Véase su reciente libro *The Race for What’s Left*, Picador, Nueva York, 2012.

26. En demasiadas ocasiones, en los debates actuales, el adjetivo “malthusiano” se emplea como mera arma arrojadiza contra los herejes que se atreven a poner en cuestión el dogma del crecimiento económico. Pero si queremos usarlo peyorativamente de manera rigurosa, habrá que reservarlo a los casos en que a) se acentúe excesivamente la demografía humana como factor causal y b) se representen de forma demasiado simplista los nexos entre población y recursos naturales.

Valiosa reflexión sobre Malthus en el siglo XXI en Pedro A. García Bilbao: “Geopolítica, *peak oil*, recursos finitos y colapso global: dificultades de comprensión desde las ciencias sociales y necesidad de un enfoque integrado”, *Contexto & Educaçao* 89, enero-abril de 2013, sobre todo el parágrafo “Malthus llama tres veces” (pp. 226-229). Para otra rehabilitación de Malthus (vale decir, de la reflexión económica sobre la limitación de recursos naturales en relación con la población humana y los niveles de vida), en el marco de la anterior gran crisis histórica del capitalismo —la de los años setenta del siglo XX—: Joaquín Arango y Álvaro Espina: “La venganza de Malthus”, *Revista de Occidente*, núm. 1 (nueva etapa), abril-junio de 1980, pp. 43-66.

27. Del 22 al 26 de mayo de 2014 se celebró la *Age of Limits Conference (& Conversations on the Collapse of the Global Industrial Model)* en Four Quarters Interfaith Sanctuary, Artemas (Estados Unidos), “*dedicated to the pioneering work of Donella Meadows, Jorgen Randers & Dennis Meadows and their epochal 1972 report* The Limits to Growth” [puede verse en http://ageoflimits.org].

28. Antonio Turiel: “El cénit del petróleo y la crisis económica”, ponencia en las Jornadas de Ecología Política y Social, Sevilla (Casa de la Provincia), 12 y 13 de diciembre de 2013.

29. Richard Smith: “Capitalism and the destruction of life on Earth: Six theses on saving the humans”, *real-world economics review* 64, 2013, p. 132 [puede consultarse en http://rwer.wordpress.com/2013/07/02/issue-no-64-of-real-world-economics-review/].

30. La arena es una materia prima importante: se funde para transformarla en vidrio, se necesita para el silicio de los microchips (sin los cuales no existirían ordenadores ni teléfonos móviles) y para otros minerales estratégicos, y sobre todo se usa en enormes cantidades en la construcción (sobre todo para fabricar hormigón). Para construir una casa de tamaño medio hacen falta 200 toneladas de arena; para un kilómetro de autopista, 30.000 toneladas; y en todo el mundo se está extrayendo cada año la inimaginable cantidad de 15.000 millones de toneladas… Esto conduce, por ejemplo, a que 25 islas en Indonesia hayan desaparecido ya a consecuencia de la draga en aguas marinas (pues, al haber acabado con los buenos depósitos de arena en superficie en muchos lugares, ahora se draga en

ríos y océanos). Se estima que entre el 75 y el 90% de las playas del mundo sufre alguna clase de extracción de arena. Una expresión en lengua inglesa, acuñada para significar una actividad absurda, habla de "vender arena a los árabes del desierto": pues bien, ¡eso es exactamente lo que está sucediendo hoy! Existe un mercado mundial de arena donde, por ejemplo, Australia vende arena a Dubai… Véase Michael Welland: *Sand: The Never-Ending Story*, University of California Press, 2010. Así como el documental de Denis Delestrac *La guerra por la arena*, en el canal ARTE (emitido en el otoño de 2013 en el programa *La noche temática* de TVE).

31. La exergía es una magnitud termodinámica que nos informa sobre la "energía útil" de cierto sistema, sobre la utilidad potencial del sistema como fuente de trabajo. La exergía determina de forma cuantitativa el valor termodinámico de cualquier recurso y permite analizar con rigor, por ejemplo, el despilfarro de recursos minerales en las sociedades industriales. En términos energéticos, la segunda ley de la termodinámica nos dice que los únicos procesos que puede experimentar un sistema aislado son aquellos donde la exergía del sistema disminuye.
32. Antonio Valero y Alicia Valero: "Recursos naturales, energía y economía", en el curso "Límites del crecimiento: recursos energéticos y materiales", Universidad de Valladolid, 19 al 22 de septiembre de 2011.
33. Alicia Valero, Antonio Valero y Guiomar Calvo: "Agotamiento del capital mineral de la Tierra", capítulo en Jorge Riechmann, Alberto Matarán y Óscar Carpintero (coords.): *Los inciertos pasos desde aquí hasta allá: alternativas socioecológicas y transiciones poscapitalistas*, Universidad de Granada/CICODE, 2014.
34. Elisa Alonso *et al.*: "Evaluating rare earth element availability: A case with revolutionary demand from clean Technologies", *Environmental Science and Technology*, vol. 46, núm. 6, 2012.
35. Y todo ello por no mencionar la crucial función que bastantes minerales escasos y "tierras raras" desempeñan para las "tecnologías emergentes" en los sectores de la energía, el transporte o las telecomunicaciones: galio, indio, germanio, antimonio, cobalto, paladio, platino, niobio, neodimio, tantalio, litio… "Los minerales escasos son el auténtico talón de Aquiles de nuestro modelo de desarrollo, incluso más que los combustibles fósiles", decía Antonio Valero en el curso de la Universidad de Valladolid recién citado. Véase el informe *The Trouble with Lithium 2: Under the Microscope*, Meridian International Research, junio de 2008 [puede descargarse en http://www.meridian-int-res.com/Projects/EVRsrch.htm]. Véase asimismo el informe de la Unión Europea *Critical Raw Materials for the EU*, julio de 2010 [puede descargarse en http://ec.europa.eu/enterprise/policies/raw-materials/files/docs/report-b_en.pdf].
36. Antonio Valero y Alicia Valero: "Recursos naturales, energía y economía", *op. cit*. Véase también Gary Gardner: "Conservar los recursos no renovables", en Worldwatch Institute: *¿Es aún posible lograr la sostenibilidad?* (informe *La situación del mundo 2013*), capítulo 9, Icaria, Barcelona, 2013.
37. Véase Samuel Martín-Sosa Rodríguez: "Hacia una economía con topes de recursos", *Ecología Política*, núm. 43, Barcelona, 2012; y Anheléis Broekman y Samuel Martín-Sosa Rodríguez: "Límites al uso de recursos", *El Ecologista*, núm. 79, Madrid, 2013.
38. Ugo Bardi y Leigh Yaxley: "How general is the Hubbert curve?", ponencia en el IV Congreso de ASPO, Lisboa, 2005 [puede consultarse en http://www.aspoitalia.it/component/content/article/1-articoliinglese/34-proceedings-of-the-4th-aspo-workshop-lisbon-2005].
39. Ugo Bardi: *Los límites del crecimiento retomados*, Los Libros de la Catarata/IUDC, Madrid, 2014, capítulo 5 (pp. 70 y ss.).
40. Ugo Bardi: "La barrera de Hubbert: revisitando la paradoja de Fermi", publicado en el blog *Oil Crash Observatory* el 10 de octubre de 2011 [puede consultarse en http://oilcrash.net/2011/10/10/la-barrera-de-hubbert-revisitando-la-paradoja-de-fermi/]. Acerca del *efecto Séneca* —crecimiento lento, seguido de rápido declive—, véase http://cassandralegacy.blogspot.com/2011/08/seneca-

effect-origins-of-collapse.html

41. Hay que insistir en que los estudios pioneros de Antonio Valero y Alicia Valero sobre el agotamiento, en términos *exergéticos*, de dicho capital mineral arrojan una luz profunda sobre estos fenómenos. Dos obras esenciales: José Manuel Naredo y Antonio Valero (dirs.): *Desarrollo económico y deterioro ecológico*, Fundación César Manrique, 1999 [el libro puede descargarse en http://www.fcmanrique.org/publiDetalle.php?idPublicacion=113]; y Antonio Valero y Alicia Valero: *Thanatia: The Destiny of the Earth's Mineral Resources: A Thermodynamic Cradle-to-Cradle Assessment*, World Scientific Publishing Company, 2014, que está pidiendo su pronta publicación en castellano. Véase también la síntesis de Richard Heinberg en "Los límites de la Tierra: por qué el crecimiento no volverá", capítulo 3 de *El final del crecimiento*, Libros del Viejo Topo, Barcelona, 2014.
42. Véase Jorge Riechmann: "Vivir en un 'mundo lleno'", capítulo 1 de *Biomímesis*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2006. El economista ecológico Herman E. Daly argumentó lúcidamente que ya no nos encontramos en una "economía del mundo vacío", sino en un "mundo lleno" o saturado en términos ecológicos (porque los sistemas socioeconómicos humanos han crecido demasiado en relación con la biosfera que los contiene): Véase Daly y John B. Cobb: *Para el bien común*, FCE, México, 1993, p. 218. También Daly: "De la economía del mundo vacío a la economía del mundo lleno", en Robert Goodland, Herman Daly, Salah El Serafy y Bernd von Droste: *Medio ambiente y desarrollo sostenible; más allá del Informe Brundtland*, Trotta, Madrid, 1997, pp. 37-50.
43. Véase el ensayo de Dupuy en 2005: "Racional choice befote the Apocalypse" [disponible, por ejemplo, en http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap1303/1303dupuy.htm]. Desarrolla su propuesta con más detalle en un libro importante: *Pour un catastrophisme éclairé*, París, Seuil, 2002.
44. Stanislaw Jerzy Lec: *Pensamientos despeinados*, Pre-Textos, Valencia, 2014, p. 106.
45. Punto 11.5.3 del esquema de la conferencia "Pasado y presente de los movimientos sociales contemporáneos", con que Manuel Sacristán inauguró el curso homónimo de la Universidad de Oviedo (dirigido por David Ruiz González), celebrado en Gijón, el 9 de julio de 1985. Esquema y conferencia han sido transcritos por Salvador López Arnal; el esquema puede consultarse en RUB-FMSL (Reserva de la Universidad de Barcelona, fondo Manuel Sacristán Luzón).
46. Es una de las falsillas interpretativas de su extenso estudio Ian Morris, *¿Por qué manda Occidente… por ahora?*, Ático de los Libros, Barcelona, 2014.
47. Y probablemente incluso otro más: el colapso de sistemas tecnológicos avanzados de los que nos hemos hecho peligrosamente dependientes, comenzando por Internet.
48. Susan George: *El Informe Lugano*, Icaria, Barcelona, 2001 (el original en inglés es de 1999).
49. Recordaba Manuel Sacristán esta apreciación de Thompson en el coloquio que siguió a su conferencia "Tradición marxista y nuevos problemas", impartida el 3 de noviembre de 1983 en Sabadell. Véase Manuel Sacristán: *Seis conferencias sobre la tradición marxista y los nuevos problemas* (edición de Salvador López Arnal), Libros del Viejo Topo, Barcelona, 2005, p. 147.
50. Desde la gran prensa se recomienda "evitar el contacto con las personas pesimistas y desmotivadoras, ya que esta clase de dinámicas mentales son altamente contagiosas" (Francesc Miralles: "Lo peor que puede pasar", *El País Semanal*, 30 de noviembre de 2014, p. 22).
51. Jared Diamond: *Colapso: por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*, Debate, Barcelona, 2006. Véase también Peter Turchin y Surgey Nefedov: *Secular Cycles*, Princeton University Press, 2009.
52. John Michael Greer: "Dark Age America", ponencia en la *Age of Limits Conference (& Conversations on the Collapse of the Global Industrial Model)* en Four Quarters Interfaith Sanctuary, Artemas (Estados Unidos), 22 al 26 de mayo de 2014.
53. Gail Tverberg: "Converging energy crisis —and how our current situation differs from the past", en su blog *Our Finite World*, 29 de mayo de 2014 [puede consultarse en

http://ourfiniteworld.com/2014/05/29/converging-energy-crises-and-how-our-current-situation-differs-from-the-past].

54. El aumento se originaría, esencialmente, en África, cuya población se cuadruplicaría en el siglo XXI (de 1.000 millones ahora a 4.000 millones en 2100, con una horquilla de entre 3.500 y 5.100 millones) y, sobre todo, en África subsahariana. Patrick Gerland y otros: "World population stabilization unlikely this century", *Science*, publicado en la Red el 18 de septiembre de 2014 [puede consultarse en http://www.sciencemag.org/content/early/2014/09/17/science.1257469.full].
55. Graham Turner: "¿Is global collapse imminent?", *Research Paper* 4, MSSI (Melbourne Sustainable Society Institute), University of Melbourne, 2014, p. 7 [puede consultarse en http://www.sustainable.unimelb.edu.au/files/mssi/MSSI-ResearchPaper-4_Turner_2014.pdf].
56. IPCC: *Climate Change 2014: Mitigation of Climate Change* (informe del Grupo de Trabajo III dentro del V Informe de Evaluación del IPCC), IPCC, 2014 [puede consultarse en http://www.ipcc.ch/report/ar5/wg3/]. Resumen (*Summary for policymakers*) en http://report.mitigation2014.org/spm/ipcc_wg3_ar5_summary-for-policymakers_approved.pdf
57. Daniel Tanuro lo ha subrayado en varias de sus conferencias de 2013 y 2014.
58. Sobre lo primero, véase Jorge Riechmann: *Transgénicos: el haz y el envés*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2004. Sobre lo segundo, Pietro Barcellona: "La época de lo posthumano", *mientras tanto*, núm. 120, Barcelona, 2013.
59. En *El País*, 28 de junio de 2014. El titular de prensa, como sucede tantas veces, es engañoso: "El Hierro solo logrará prescindir de una parte pequeña del petróleo con que la isla está funcionando actualmente…". El juicio de Federico Aguilera Klink (catedrático de la Universidad de la Laguna y uno de los mayores expertos de nuestro país en economía ecológica) sobre Gorona del Viento es muy severo: "[…] un bluff más que otra cosa, no es nada de lo que dicen los medios masivos que 'repiten' notas de prensa de un gobierno que ignora el medio ambiente, el territorio, la democracia y las energías renovables y que después de impulsar la construcción disparatada del Puerto de Granadilla, descatalogando especies protegidas, ahora se apunta a lo de El Hierro como si fuese una revolución (no lo es) que han impulsado ellos…" (comunicación personal, 28 de junio de 2014).
60. Tep: abreviatura de "Tonelada equivalente de petróleo". Se utiliza como unidad energética y sirve para comparar la cantidad de energía que contiene un material como carbón, plástico, agua embalsada, etc., con la que contiene una tonelada de petróleo, es decir, que el petróleo se considera como patrón de medida, la unidad. Una Tep = 11.678,8 Kwh.
61. Ernest Garcia : "Car le temps est proche: la crise écologique et l'apocalypse sans cesse annoncée", en *Apocalypses: imaginaires de la fin du monde*, núm. 28 (monográfico) de *Socio-Anthropologie*, coordinado por Alain Gras, París, 2013, p. 123.
62. Richard Heinberg: "Construir formas de resistencia y comunidades para afrontar el previsible colapso que se avecina", publicado inicialmente en *Common Drems* el 25 de julio de 2014 [reproducido en http://tratarde.org/richard-heinberg-construir-formas-de-resistencia-y-comunidades-para-afrontar-el-previsible-colapso-que-se-avecina]. De Heinberg se ha publicado en 2014 un libro importante en español: *El final del crecimiento* (El Viejo Topo, Barcelona).
63. Heinberg, *op. cit.*
64. Jorge Riechmann: *Fracasar mejor*, Olifante, Tarazona, 2013.
65. La perspectiva interna al sistema no es tan distinta: según la Agencia Internacional de la Energía, son dos terceras partes de las reservas de combustibles fósiles las que tendrían que quedar bajo tierra. "*The climate goal of limiting global warming to 2 degrees Centigrade is becoming more difficult and costly with each year that passes* [...]. *No more than one-third of proven reserves of fossil fuels can be consumed prior to 2050 if the world is to achieve the 2 degree C goal...*", IEA, *World Energy Outlook 2012*, Executive Summary (12 de noviembre de 2012), p. 3 [puede consultarse en https://www.iea.org/publications/freepublications/publication/English.pdf]. Tanuro,

desde la izquierda ecosocialista, nos indica que para evitar una hecatombe climática, ese genocidio climático hacia el que avanzamos a toda velocidad, "alrededor del 80% de las reservas actuales (de las que se tiene conocimiento) de carbón, petróleo y gas natural no deben ser explotadas. Ahora bien, estas reservas pertenecen a empresas capitalistas y a Estados capitalistas que las contabilizan como activos en sus balances. Su no-explotación equivaldría a la destrucción de ese capital: algo inaceptable para los accionistas" (Daniel Tanuro: "A propósito del *Manifiesto ecosocialista* del Parti de Gauche", publicado en la web de Viento Sur, 12 de abril de 2013: http://vientosur.info/spip.php?article7861).

66. Samuel Martín-Sosa: "Reservas inutilizables, activos obsoletos", *El Ecologista,* núm. 82, Madrid, otoño de 2014, p. 23. Este investigador subraya que, de ese total de 2.860 Gt potencialmente emisibles, la mayoría de las reservas están en manos de los gobiernos: según Carbon Tracker el potencial de emisión en manos de las compañías privadas es de unas 762 Gt. Pero esta cifra ha de compararse con un máximo de 900 Gt que aún podrían emitirse durante una transición poscarbono, para tener cierta seguridad de no exceder el umbral fatídico de los 2 ºC de elevación de temperatura. "Asumiendo que las empresas privadas pretenderán quemar todas sus reservas probadas, eso deja muy poco margen para las reservas [de combustibles fósiles] de propiedad estatal" (Martín-Sosa, *loc. cit*.).

67. Txema Santana: "La guerra del crudo vuelve a Canarias", *El País*, 15 de noviembre de 2013. El Ministerio de Industria otorgó su permiso definitivo a Repsol para las prospecciones el 13 de agosto de 2014 (T. Santana y R. Vidales: "Industria da luz verde final a los sondeos petrolíferos en Canarias", *El País*, 14 de agosto de 2014). Y finalmente las prospecciones comenzaron en noviembre de 2014. La empresa petrolera espera obtener resultados iniciales en el primer trimestre de 2015.

68. Venezuela, con los crudos pesados de la Faja petrolífera del Orinoco, dispone de las mayores reservas del mundo: 297.600 millones de barriles certificados (ese es el 20% recuperable de un total estimado en 1,2 billones de barriles), por delante de Arabia Saudí. Pero esa enorme cantidad de crudo *apenas equivale a ocho años de consumo mundial…* Fernando Travieso: "La geopolítica del petróleo", ponencia en el IV Congreso Venezolano de Diversidad Biológica, Universidad Bolivariana de Venezuela, sede Falcón (Península de Paraguaná), 24 al 28 de junio de 2013.

69. La cantidad de dióxido de carbono en la atmósfera a escala mundial alcanzó 396 ppm en 2013 (las concentraciones de CO_2 están sujetas a fluctuaciones estacionales y regionales: estacionalmente, en 2013 ya se superaron las 400 ppm). El aumento de este gas en la atmósfera de 2012 a 2013 fue de 2,9 ppm, que es el incremento anual más alto para el periodo de 1984 a 2013. Si siguen creciendo las emisiones al ritmo actual, se prevé que el promedio anual mundial de concentración de CO_2 supere el umbral simbólico de 400 ppm en 2015 o 2016. Son datos de la OMM en su Boletín anual de 2014, sintetizado en el Comunicado de Prensa 1002, "Niveles sin precedentes de gases de efecto invernadero tienen consecuencias en la atmósfera y los océanos" (9 de septiembre de 2014) [puede consultarse en http://www.wmo.int/pages/mediacentre/press_releases/pr_1002_es.html]. Otros datos del mismo informe: en 2013 la concentración de CO_2 en la atmósfera alcanzó el 142% del nivel de la era preindustrial (antes de 1750); el de metano, el 253%, y el de óxido nitroso, el 121%.

70. Joan Martínez Alier: "Llegamos a 400 ppm: es preciso yasunizar el mundo", *sin permiso,* 26 de mayo de 2013 [puede consultarse en http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=6017].

71. Worldwatch Institute, *op. cit.*, p. 418.

72. Luis Cosin: "Efecto invernadero: causas, situación actual y perspectivas", publicado en el —excelente— blog de Antonio Turiel *The Oil Crash*, 7 de junio de 2013 [puede consultarse en http://crashoil.blogspot.com.es/2013/06/efecto-invernadero-y-cambio-climatico.html].

73. Jorge Riechmann: "Nuestra normalidad es la catástrofe. Reflexiones sobre la crisis ecológica

global a partir del *efecto invernadero*", en AA VV: *Las transformaciones en el Norte y el Sur del mundo: entre la crisis y la reestructuración capitalista*, Fundación de Investigaciones Marxistas, Madrid, 1991. Una versión actualizada de este ensayo se publicó después en *Política y Sociedad*, núm. 23 (número monográfico sobre *Medio ambiente y sociedad*), Universidad Complutense de Madrid, 1996.

74. Soraya Constante: "Ecuador abre la reserva de Yasuní a las petroleras ante la falta de apoyo", *El País*, 17 de agosto de 2013.

75. "Bolivia destina US$2.000 millones para crear programa nuclear", *El Comercio*, 2 de octubre de 2014 [puede consultarse en http://elcomercio.pe/mundo/latinoamerica/bolivia-destina-us2000-millones-crear-programa-nuclear-noticia-1761134].

76. Antonio Garcıa-Olivares, Joaquim Ballabrera-Poy, Emili García-Ladona y AntonioTuriel: "A global renewable mix with proven technologies and common materials", *Energy Policy*, núm. 41 (2012), pp. 561-574.

77. Antonio Turiel: "El declive energético", en *mientras tanto*, 117 (monográfico sobre *Los límites del crecimiento: crisis energética y cambio climático*,), Barcelona, 2012, p. 23. Por cierto que hay quien piensa que, para evitar lo peor del calentamiento climático, bastaría con inversiones mucho menores: trasladar entre el 1 y 2% de la fuerza de trabajo y las inversiones de los sectores "socios" a los "limpios" (Jorgen Randers, *2052- A Global Forecast for the Next Forty Years* [informe al Club de Roma], Chelsea Green Publishing, 2012). Sin embargo, incluso estos analistas como Randers están convencidos de que esa transformación no se producirá, por el cortoplacismo del capitalismo y la democracia representativa…

78. A modo de botón de muestra, una noticia reciente: "El presidente de Iberdrola, Ignacio Sánchez Galán, ha vuelto hoy a arremeter contra las energías alternativas subvencionadas. Durante la inauguración de la ampliación de la central hidroeléctrica de Cortes-La Muela, en Valencia, Galán ha pedido al Gobierno de Mariano Rajoy que se suspendan las primas a las energías termosolares y fotovoltaicas en un momento en que todavía es posible enmendar el proyecto de ley sobre la reforma del sistema eléctrico. 'Más del 50% de la factura eléctrica que pagamos hoy, nada tiene que ver con las centrales de generación como la que hoy inauguramos ni con la red de distribución eléctrica, sino con decisiones políticas e impuestos por energías que en nuestra jerga calificamos de inmaduras', ha dicho Sánchez Galán. Según el presidente de Iberdrola, las solares solo producen el 5% de la energía española y suponen un 20% del coste. 'Si se suspendiera la producción con estas tecnologías, la factura podría bajar un 10%', ha añadido el ejecutivo, que se ha mostrado convencido de que el Gobierno corregirá unas 'decisiones equivocadas' tomadas en el pasado. […] El presidente de Iberdrola ha criticado también el cierre de centrales térmicas y nucleares…" (C. Vázquez: "Galán afirma que la factura caería un 10% sin las primas a solares y fotovoltaicas", *El País*, 15 de octubre de 2013 [puede consultarse en http://ccaa.elpais.com/ccaa/2013/10/14/valencia/1381761836_286322.html]).

79. En cuanto al resto: calefacción 5%, otras fuentes de combustión de recursos fósiles 8,6%, industria 14,7%, procesos industriales 4,3%, transporte 14,3%, agricultura 13,6%, cambios de usos del suelo (desforestación sobre todo) 12,2%.

80. Richard Smith: "Capitalism and the destruction of life on Earth: Six theses on saving the humans", *real-world economics review*, núm. 64, pp. 130-131.

81. La "desmaterialización" de la producción es una fantasía, como las experiencias y los debates teóricos de los últimos dos decenios han mostrado claramente. El "capitalismo verde" de Paul Hawken, Thomas Friedman o Ralf Fücks es una carta a los Reyes Magos: allá quienes quieran engañarse de esa forma.

82. Estudié este asunto en Jorge Riechmann: *Cuidar la T(t)ierra. Políticas agrarias y alimentarias sostenibles para entrar en el siglo XXI*, Icaria, Barcelona, 2003.

83. J. W. Rockström y otros: “Planetary boundaries: exploring the safe operating space for humanity”, *Ecology and Society*, 14(2), 2009.

84. Uno de los investigadores que lleva años trabajando con esta perspectiva es Jonathan Foley, de la Universidad de Minesotta. Véase, por ejemplo, J. A. Foley y otros: “Solutions for a cultivated planet”, *Nature*, doi:10.1038/nature10452 (2011). Un notable vídeo explicativo de este científico puede consultarse en http://amara.org/en/videos/MG3SNwJ3l4dZ/es/73015/

85. Véase Jorge Riechmann: “¿Pueden un socialista o una comunista del siglo XXI no ser vegetarianos?”, *Viento Sur*, núm. 125, noviembre de 2012, pp. 40-50.

86. Joaquim Sempere: “Papel y límites de la acción intersticial en las transiciones postcarbono”, ponencia en el Seminario Internacional “Les Dimensions Sociales de la Transition Post-carbone”, CETCOPRA (Centre d’Etude des Techniques, des Connaissances et des Pratiques, Université Paris 1 [Panthéon-Sorbonne]), París, 16 de mayo de 2014.

87. Daniel Tanuro: “El desafío de la transición energética: medidas anticapitalistas o alternativas infernales, no hay otra opción”, publicado en la web de *Viento Sur* el 10 de febrero de 2014 [puede consultarse en http://www.vientosur.info/spip.php?article8740].

88. Tanuro, *op. cit*.

89. En la reunión del madrileño Foro Transiciones de FUHEM-Ecosocial, el 10 de febrero de 2014, el profesor Antonio Serrano señalaba que existen tres vías de acción para lograr las transformaciones necesarias:

• Información, concienciación y lucha electoral para conquistar el poder político.
• Protesta extraparlamentaria, contestación y creación de contrapoderes para debilitar el poder del capital financiero y las megacorporaciones.
• Revolución armada.

Pero, por razones diferentes en cada uno de los tres casos, todo indica que ninguna de las tres vías nos servirá para poner en marcha una transición sociotécnica en los plazos perentorios del Siglo de la Gran Prueba... Y ¿entonces? Solo queda la idea de una “economía de guerra”, una reacción social excepcional como la de un país que entra en guerra… Pero ¡esta vez los enemigos somos nosotros! No hay precedentes históricos para nada de lo que va a suceder en el siglo XXI. ¿Cómo lograr esa clase de movilización social sin enemigo externo? ¿No es mucho más probable la invención de tal enemigo por parte de elites político-económicas fascistizadas?

90. Para una valoración realista de la experiencia cubana, véase Emilio Santiago Muiño: “Obstáculos para la transición socio-ecológica: el caso de Cuba en el Periodo Especial”, *Revista de Economía Crítica*, 17 (segundo monográfico sobre *Pensar la transición*), 2014 [puede consultarse en http://revistaeconomiacritica.org/sites/default/files/revistas/n17/07_ESMuino_Cuba_en_el_periodo_

91. “El concepto de transición es un peligroso espejismo, sin referente histórico”, critica Jean-Baptiste Fressoz (“Pour une histoire désorientée de l’énergie”, *Entropia. Revue d’étude théorique et politique de la décroissance*, núm. 15, otoño de 2013). El autor analiza el caso de las llamadas transiciones energéticas: no hubo tal, sino acumulación de los consumos procedentes de la explotación de nuevas fuentes energéticas sobre los consumos antiguos (nunca en la historia humana se quemó tanto carbón como en 2013)…

92. Worldwatch Institute, *op.cit.*

93. Elmar Altvater: *El fin del capitalismo tal y como lo conocemos*, Libros del Viejo Topo, Barcelona, 2013. Cf. también “Incierto futuro. Entrevista a Elmar Altvater”, *El Viejo Topo*, núm. 314, Barcelona, marzo de 2014.

94. Michael Löwy y Samuel González: “Crisis ecológica y lucha política: la alternativa ecosocialista”, revista *Memoria* (México). Reproducido en *rebelión* el 13 de diciembre de 2010 [puede consultarse en http://rebelion.org/noticia.php?id=118552].

95. He reflexionado sobre esto en Jorge Riechmann: *Moderar Extremistán. Sobre el futuro del*

capitalismo en la crisis civilizatoria, Díaz & Pons, Madrid, 2014.

96. Estos versos se retoman en una marcha política que surge en Alemania hacia 1920, en los tiempos turbulentos que siguen a la Primera Guerra Mundial: "*Wir sind des Geyers schwarzer Haufen*". Será entonada tanto por la extrema izquierda como por la extrema derecha (llegó a ser una marcha oficial de las SS: véase el artículo "Wir sind des Geyers schwarzer Haufen" en la wikipedia alemana, http://de.wikipedia.org/wiki/Wir_sind_des_Geyers_schwarzer_Haufen) [puede encontrarse versión de la canción en http://www.youtube.com/watch?v=CzeCKrZjGqc].

97. Una reciente y sintética puesta al día en Stephen Emmott: *10.000 millones*, Anagrama, Barcelona, 2013.

98. Patricia Tubella: "Tony Benn, referente histórico del laborismo británico" (nota necrológica), *El País*, 15 de marzo de 2014.

99. Francisco Fernández Buey: "La oposición a la OTAN y el movimiento pacifista" (1981), en *Discursos para insumisos discretos*, Eds. Libertarias, Madrid, 1993, p. 183.

100. José Reinoso: "El cambio climático abre una nueva ruta comercial para China", *El País*, 13 de agosto de 2013.

101. Son cálculos de Andy Lee Ridout y otros autores/as en un artículo de *Geophysical Research Letters* de los que se hace eco Ferrán Puig Vilar en su imprescindible blog *Usted no se lo cree*, y Antonio Turiel en el suyo, igualmente valioso, *The Oil Crash*. Véase la entrada "La era de las consecuencias" de Turiel, publicada el 26 de febrero de 2013 [puede consultarse en http://crashoil.blogspot.com.es/2013/02/la-era-de-las-consecuencias.html]. El artículo original es Seymour W. Laxon, Katharine A. Giles, Andy L. Ridout y otros: "CryoSat-2 estimates of Arctic sea ice thickness and volume", *Geophysical Research Letters*, vol. 40, núm. 4, 28 de febrero de 2013.

102. Jorgen Randers, investigador noruego miembro del equipo original que redactó *The Limits to Growth* (publicado como se sabe en 1972), ha ofrecido su predicción sobre lo que es más probable que ocurra en el siglo XXI a partir de todo su trabajo anterior en dinámica de sistemas y de las aportaciones especializadas de 40 expertos en diversos ámbitos de las ciencias naturales y sociales: *2052. A Global Forecast for the Next Forty Years* (informe al Club de Roma), Chelsea Green Publishing, White River Junction (Vermont), 2012. Y hay que subrayar aquí la palabra *predicción*: *The Limits to Growth* y sus sucesivas actualizaciones (en 1992 y en 2004: véase la historia de esa investigación excelentemente reconstruida por Ugo Bardi en *Los límites del crecimiento retomados, op.cit.*) practicaban análisis de escenarios, como una herramienta heurística y exploratoria de la dinámica básica de las sociedades industriales en su choque contra los límites biofísicos del planeta. En cambio, Randers en este libro sí que intenta ofrecer su mejor y más fundada conjetura sobre lo que es más probable que ocurra en el siglo XXI. Hay una razón biográfica en esta forma de proceder: el intento de ganar paz de espíritu tras domeñar un doloroso duelo por la naturaleza que estamos destruyendo.

El pronóstico de Randers se parece sobre todo al escenario dos de *Los límites del crecimiento:* crisis de contaminación, con el dióxido de carbono como el principal contaminante persistente a largo plazo. El investigador noruego no prevé una suerte de apocalipsis global durante los cuatro decenios que nos separan de 2052, sino más bien una lamentable cuesta abajo donde crecen colapsos parciales, graves conflictos y bolsas de miseria mientras que el BAU (*business as usual)* trata de seguir su huida hacia delante. Los recursos de todo tipo van agotándose, y hay que invertir cada vez más simplemente para mantener el funcionamiento habitual de sistemas cada vez más disfuncionales. Eso sí, las cosas se pondrían mucho peores en la segunda mitad del siglo XXI: se ve venir un calentamiento climático autorreforzado y descontrolado que puede llevar contra las cuerdas a los seres humanos en todo el planeta. La síntesis de este estudio científico sería [puede consultarse, junto con mucha otra información de interés, en la web www.2052.info]:

• La población mundial se estancará antes de lo esperado debido a que la fertilidad caerá drásticamente

en una población cada vez más urbanizada (se pasará del 50% de población urbana en 2010 a un 70% hacia 2050). La población llegará a su máximo en 8.100 millones de personas poco después de 2040, para luego reducirse.

- El PIB mundial crecerá más lentamente de lo esperado, debido al menor crecimiento de la población, a la disminución de las tasas de crecimiento de la productividad laboral y a la agitación sociopolítica creciente. Hacia 2050 el PIB mundial alcanzará 2,2 veces los niveles de 2010.
- El crecimiento de la productividad será más lento que en el pasado porque las economías nacionales están madurando, debido también al aumento de los conflictos sociales, y debido a los crecientes impactos negativos de los fenómenos meteorológicos extremos.
- La tasa de crecimiento del consumo mundial se desacelerará, pues un porcentaje creciente del PIB tendrá que ser asignado a inversión con el fin de tratar de paliar los problemas creados por el cambio climático, la escasez de recursos y la pérdida de biodiversidad. El consumo mundial de bienes y servicios llegará a su máximo hacia 2045.
- Los costes de reparación serán cada vez mayores. Como consecuencia del incremento de la inversión social en las próximas décadas (aunque será a menudo involuntaria y reactiva, como respuesta a las crisis agudizadas), los problemas de recursos naturales y la crisis climática no serán catastróficos antes de 2052. Pero habrá mucho sufrimiento innecesario, a causa del calentamiento climático, ya antes de mediados de siglo.
- Estamos emitiendo, a comienzos del siglo XXI, dos veces más dióxido de carbono del que puede ser absorbido por los sumideros del planeta (sus océanos y bosques). Las emisiones alcanzarán su máximo hacia 2030 y descenderán a partir de entonces; pero ello no bastará para ralentizar el calentamiento. El peligroso umbral de los dos grados centígrados por encima de las temperaturas preindustriales promedio se alcanzará ya hacia 2050 (con unas 500 ppm en la atmósfera por entonces).
- La falta de una respuesta humana específica y contundente en la primera mitad del siglo XXI va a situar al mundo en el peligrosísimo camino hacia un calentamiento global autorreforzado, descontrolado y desastroso en la segunda mitad del siglo XXI. El cortoplacismo del capitalismo y la democracia representativa será responsable de que las decisiones prudentes necesarias para lograr el bienestar a largo plazo no se tomarán a tiempo.
- La población mundial será cada vez más urbana, vivirá en ciberentornos cada vez más virtuales, y carecerá de la voluntad de proteger la naturaleza por su propio bien. La biodiversidad se verá gravemente afectada. El mundo natural desaparecerá, excepto en las áreas protegidas.
- Los impactos variarán grandemente entre las cinco regiones analizadas en el libro: los Estados Unidos; las otras naciones de la OCDE (incluida la Unión Europea, Japón y Canadá, entre otros países industrializados); China; los llamados BRISE (Brasil, Rusia, la India, África del Sur y diez otras grandes economías emergentes); y el resto del mundo (los 2.100 millones de personas en la parte inferior de la escala de ingresos). El perdedor quizá más sorprendente será la actual elite económica mundial, y particularmente los Estados Unidos (que experimentarán un estancamiento del consumo per cápita para las próximas generaciones). China será el principal ganador. Los BRISE progresarán. El resto del mundo seguirá siendo pobre, y de hecho habrá muchísima pobreza, tanto en el mundo “desarrollado” como en el “subdesarrollado”.
- Todos —y en particular los pobres— vivirán en un mundo progresivamente más desordenado y con el clima dañado, con impactos cada vez más severos en la segunda mitad del siglo XXI. Las grandes migraciones —de gente que abandonará zonas inhabitables cada vez más amplias— darán lugar a conflictos armados. Pues, augura Randers, “la respuesta humana llegará demasiado tarde”.

Una síntesis del libro en http://cms.unige.ch/isdd/IMG/pdf/jorgen_randers_2052_a_global_forecast_for_the_next_forty_years

103. Un muy interesante estudio al respecto (basado en el modelo matemático HANDY, Human And

Nature DYnamics): Safa Motesharrei, Jorge Rivas y Eugenia Kalnay: “A minimal model for human and nature interaction”, noviembre de 2012 (manuscrito aprobado para su publicación en la revista *Ecological Economics* [puede consultarse en http://www.atmos.umd.edu/~ekalnay/pubs/handy-paper-for-submission-2.pdf]). Se hizo eco del mismo Nafeez Ahmed en *The Guardian:* “NASA-funded study: industrial civilisation headed for ‘irreversible collapse’?” [puede consultarse en http://www.theguardian.com/environment/earth-insight/2014/mar/14/nasa-civilisation-irreversible-collapse-study-scientists].

104. Si se me permite un momento de confesión personal: en junio de 1983, leyendo la *Historia del pensamiento económico* de William J. Barber, anotaba yo en la primera página del ejemplar (discúlpese la petulancia de los 21 años en alguien que está escribiendo para sí mismo): “En el último cuarto del siglo XX, los sistemas de ideas expuestos en este libro [vale decir, desde Adam Smith hasta Keynes] se han vuelto arcaísmos PELIGROSOS. Es el MODO DE PRODUCCIÓN INDUSTRIAL lo que está en entredicho. El título del libro de René Dumont [precursor del ecosocialismo en Francia, en los años setenta] expresa concisamente la situación: LA UTOPÍA O LA MUERTE […]”.

Durante una larga fase de mi vida, todo lo que cubre el trabajo intelectual y político que comenzó para mí en los años ochenta, mi pregunta de trabajo era: cómo evitar el colapso ecológico-social. Ahora se me ha convertido en: cómo evitar la barbarización social en el colapso que viene, colapso que en términos prácticos todo indica que ya es inevitable.

105. Sobre la cuestión de la “sustancia antropológica”, véase Santiago Alba Rico: *¿Podemos seguir siendo de izquierdas?,* Pol-len, Barcelona, 2013; y del mismo autor con Carlos Fernández Liria: *El naufragio del hombre*, Hiru, Hondarribia/ Fuenterrabía, 2010.

106. Otro concepto-metáfora que puede resultar útil: Extremistán. Véase Jorge Riechmann, *Moderar Extremistán, op. cit.*

107. Algunas sugerencias para las dos patas de esta estrategia dual de transición en sendos números de la REC (*Revista de Economía Crítica)* monográficos sobre *Pensar la transición*, coordinados por Óscar Carpintero y Jorge Riechmann (núms. 16 y 17, publicados en 2014). Así como en el volumen coordinado por Jorge Riechmann, Alberto Matarán y Óscar Carpintero: *Los inciertos pasos desde aquí hasta allá: alternativas socioecológicas y transiciones poscapitalistas, op. cit*.

108. Una primera versión de este trabajo, con el título de “Acerca de la igualdad”, se publicó en *Gaceta Sindical*, núm. 20 (monográfico sobre *La lucha por la igualdad*), Madrid, junio de 2013, pp. 31-49. Agradezco a Carmen Madorrán Ayerra su colaboración en la redacción de aquel texto.

109. Por más que la denominación sea sin duda injusta para con los grandes pensadores del liberalismo, como Adam Smith, John Stuart Mill o Isaiah Berlin… Paco Fernández Buey se refería a veces a “la ideología mal llamada neoliberal” (Francisco Fernández Buey: *Por una universidad democrática,* Libros del Viejo Topo, Barcelona, 2009, p. 312). Y Toni Domènech ha tratado en varias ocasiones este asunto: “Todos usamos ahora el término ‘neoliberalismo’, pero se trata de un término equívoco porque da a entender que el Estado se ha retirado de la economía, y en realidad no ha hecho eso. ¿Cómo funciona, de verdad, una economía capitalista? No como dicen los neoliberales o parte de la izquierda académica que se traga estos cuentos. Una economía capitalista es dirigida siempre por la demanda efectiva, no por la oferta; y para que una economía capitalista actual funcione, tiene que haber un estímulo público de esa demanda efectiva agregada. […] La innovación para mí crucial del ‘neoliberalismo’ [fue] desacoplar la demanda efectiva agregada de los salarios reales. ¿Cómo? Financiando la demanda efectiva y el consumo popular a partir de un colosal fraude financiero piramidal —una especie de estafa como la celebérrimamente cometida hace poco por Bernard Madoff, pero a gran escala y consentida y aun activamente estimulada por los poderes públicos— que facilitó el crédito barato e ‘irresponsable’. O sea, financiar el consumo para que, sin aumentar los salarios reales, los trabajadores puedan comprarse coches, casas, etc.: el famoso ‘capitalismo popular’. El truco básico del neoliberalismo, en Europa y América del Norte,

fue sustituir el incremento del salario real por el crédito barato; la inflación de activos inmobiliarios y financieros fue el medio. Esa política contribuyó a la idiotización (es decir, al encapsulamiento particularista en lo propio) de la población trabajadora, la hizo más individualista, desbarató a las organizaciones obreras reformistas tradicionales al arrebatarles el propósito central que es la lucha por la subida de los salarios reales. Muchos se creyeron ricos a base de una creación de dinero ficticio por parte de las entidades bancarias mal reguladas, y cuando la pirámide fraudulenta se desplomó en 2008, fue la muerte del "neoliberalismo": lo que queda es solo un zombi, aunque peligrosísimo" (Antoni Doménech: "Para los trabajadores, esta crisis se desarrolla como una tragedia griega, pero el espectáculo ofrecido por las elites es un esperpento valleinclanesco", entrevista en Buenos Aires publicada en *sin permiso*, 10 de febrero de 2013 [puede consultarse en http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=5683]). No obstante, y pese a estas reservas, usaremos el término *neoliberalismo* para referirnos a esa "razón del mundo" normativa, o sentido común dominante plasmado en instituciones, en prácticas y en subjetividades, que tan bien han analizado Christian Laval y Pierre Dardot en *La nueva razón del mundo* (Gedisa, Barcelona, 2012). Como escribió el filósofo Thomas Nagel, hoy "vivimos en un mundo de desigualdad económica y social espiritualmente repugnante" (*Equality and Partiality*, Oxford University Press, 1991, p. 5); y como señalaba el sociólogo Pierre Bourdieu, esto tiene que ver con el avance, desde los años ochenta del siglo XX, del neoliberalismo como "un modo de dominación de un nuevo tipo, basado en la institución de una condición generalizada y permanente de precariedad cuyo objetivo es compeler a los trabajadores y trabajadoras a la sumisión, a la aceptación de la explotación" (*Contre-feux*, Raisons *d'agir*, París, 1998, p. 99).

110. Importa distinguir, en efecto, entre el capitalismo utópico de los manuales de microeconomía marginalista y el capitalismo realmente existente… ¿En qué sentido llamaríamos "neoliberal" a un sistema cuya principal política económica, cada dos por tres, consiste en ayudas estatales multimillonarias a los bancos privados?

111. Alan Carling: "What do socialists want?", en Mark Cowling y Paul Reynolds (eds.): *Marxism, the Millennium and Beyond*, Palgrave, Houndmills y Nueva York, 2000.

112. Para el "proyecto de autonomía" véase, por ejemplo, Cornelius Castoriadis: "La democracia como procedimiento y como régimen", *Iniciativa Socialista*, núm. 38, febrero 1996.

113. "Hacia el final de una vida de estudio que se ha prolongado de manera desmesurada e imperdonable, llegué a la conclusión de que la libertad y la seguridad, las dos fuerzas titánicas en cuyo duelo épico Freud detectó el origen de la 'civilización', son dos valores igualmente indispensables para una vida humana satisfactoria […], pero excesivamente difíciles —en realidad, imposibles— de reconciliar satisfactoriamente. Su relación dialéctica o *Hassliebe* constituye para mí un rasgo antropológico del animal social caracterizado como *Homo sapiens*. […] Es muy improbable que alguna vez se encuentre el punto medio, es decir, el equilibrio satisfactorio entre ambos, aunque (o por lo cual) su búsqueda jamás cesará. El movimiento pendular es el resultado de esa aporía" (Z. Bauman, en Zygmunt Bauman y Gustavo Dessal: *El retorno del péndulo. Sobre psicoanálisis y el futuro del mundo líquido*, FCE, Madrid/ Buenos Aires, 2014).

114. Lo recuerda José Manuel Naredo en su ensayo *Economía, poder y política. Crisis y cambio de paradigma*, Díaz&Pons, Madrid, 2013 (especialmente en el capítulo titulado "Libertad e igualdad", pp. 85 y ss.).

115. C. Castoriadis: "Socialismo y sociedad autónoma", en *Escritos políticos* (ed. de Xavier Pedrol), Los Libros de la Catarata, Madrid, 2005, p. 93. Contraponer libertad e igualdad, nos ha enseñado también Amartya Sen desde su teoría normativa de las capacidades humanas, es un error categorial. "No son alternativas. La libertad es uno de los posibles *campos de aplicación* de la igualdad, y la igualdad es una de las posibles *pautas de distribución* de la libertad" (A. Sen: *Inequality Reexamined*, Harvard University Press, 1992, pp. 22-23).

116. Étienne Balibar : “Droits de l’homme et droits du citoyen: la dialectique moderne de l’égalité et de la liberté”, *Actuel Marx* 8, París, 1990. Comentarios en Alex Callinicos: *Igualdad*, Siglo XXI, Madrid, 2003, capítulo 2 (“La igualdad y la revolución”). Por cierto que *igualibertad* vendría a ser lo mismo que *individualismo* en sentido positivo, si hacemos caso del análisis de Steven Lukes (como veremos en el capítulo 4 de este libro).

117. Citado por Karl Marx en los *Grundrisse-Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (borrador, 1857-1858) (edición de José Arico, Miguel Murmis y Pedro Scaron), Siglo XXI, México DF, 1972, vol. 2, p. 238.

118. Pierre Rosanvallon: *La sociedad de los iguales*, RBA, Barcelona, 2012, pp. 13 y 18.

119. Christian Ferrer: “Deicidio y disidencia”, prólogo a *Dios y el Estado* de Bakunin, Utopía Libertaria, La Plata (Argentina) s.f., p. 6 [disponible en PDF en http://miguelbakunin.files.wordpress.com/2008/06/dios_y_el_estado.pdf].

120. Aunque es un desatino identificar a Marx como “socialista autoritario”… Cf. Maximilien Rubel: “Marx, teórico del anarquismo” (1973), recogido en *Marx sin mito*, Octaedro, Barcelona, 2003.

121. Véase, por ejemplo, Francisco Fernández Buey: “No nos resignemos a lo que hay” (entrevista), *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 120, Madrid 2012-13, p. 15.

122. Justo Zambrana: “El malestar en la izquierda”, *Público*, 30 de enero de 2011.

123. Se ha tratado de analizar esta cuestión en Jorge Riechmann: “Hacia una teoría de la racionalidad ecológica”, capítulo 2 de *La habitación de Pascal*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2009.

124. Richard D. Precht: *¿Quién soy… y cuántos?*, Ariel, Barcelona, 2009, p. 208.

125. Justo Zambrana, *op. cit.*

126. Pues a los destructores del mundo no vamos a llamarles conservadores, ¿verdad? Sería un enorme contrasentido… En la sección de “Psicoactualidad” de la revista *Mujer hoy*, que el diario monárquico *ABC* regala junto con su edición sabatina, nos impresionó el artículo correspondiente al 5 de mayo de 2012: “Cómo ayudar a los hijos a emigrar”. (Estaba, por cierto, emparedado entre los reportajes ilustrados sobre las óptimas técnicas de fotodepilación y los secretos de belleza para tener mejores tetas que tu vecina.) Tal es el tipo de descomposición moral a que conduce el sistema de la mercancía. Por eso, llamarles “conservadores” es hacerles un regalo inmerecido. Son destructores de casi todo, incluyendo casi todo lo que merece ser conservado… Pero, por otra parte, a quienes nos meten en callejones sin salida y acaban por hacernos retroceder a tiempos aciagos tampoco podemos llamarles progresistas, ¿no creen ustedes? “El eterno mensaje de la izquierda es el progreso”, sermonea Manuel Valls, presidente del Gobierno de Francia (entrevista en *El País*, 23 de julio de 2014). ¡En 2014! ¡Como si fuera un liberal de hace siglo y medio! Pero ¿este hombre no se da cuenta de que hace ya tiempo que el progreso se nos convirtió en *retroprogreso*, en un paradójico avanzar hacia atrás cuando se piensa ir hacia delante, en un movimiento trágicamente contraproductivo? La *izquierdecha* que asume los valores de la derecha neoliberal globalizadora puede seguir entonando acríticas loas al progreso, pero ¿la izquierda? ¿No va a tomar nota de que el progreso, después de la terrible historia del siglo XX, ya no es lo que era? ¿La izquierda cuyos valores debieran ser igualdad, libertad, solidaridad, sustentabilidad, biofilia…?

127. Norberto Bobbio: *Derecha e izquierda*, Suma de Letras, Madrid, 2000.

128. Primo Levi: *Los hundidos y los salvados*, Muchnik, Barcelona, 1989, p. 37.

129. Véase Jorge Riechmann: *Interdependientes y ecodependientes*, Proteus, Barcelona, 2012, pp. 368-370.

130. Según Plutarco, “la muy admirada *República* de Zenón, fundador de la secta de los estoicos, se resume en este punto capital: que no debemos ser ciudadanos de Estados y pueblos diferentes, separados todos por leyes particulares, sino que hemos de considerar a todos los hombres como paisanos y con ciudadanos; que el modo de vida y el orden deben considerarse uno solo, como corresponde a una multitud que convive alimentada por una ley común” (Plutarco: *Sobre la fortuna*

o virtud de Alejandro I, 6; recogido en *Obras de los estoicos antiguos* (edición de Ángel J. Cappelletti), Biblioteca Gredos, RBA, Barcelona, 2007, p. 126). Zenón de Citio había recogido el ideal cosmopolita de su maestro Crates, quien a su vez lo adoptó de su maestro Diógenes el Perro, filósofo cínico. Para una interpretación de conjunto, véase Josu Landa: *Éticas de crisis: cinismo, epicureísmo, estoicismo,* Fondo Editorial del Caribe, Barcelona (Venezuela), 2012.

131. Hilary Putnam: *Las mil caras del realismo,* Paidós, Barcelona, 1994, pp. 97-98.

132. Putnam: *Las mil caras del realismo, op. cit.*, p. 99.

133. Cabe notar que en las formulaciones tradicionales, tanto teístas como seculares, el valor de la igualdad no tiene mucho que ver con la libertad individual. Esto cambia a partir de la Ilustración y la Revolución francesa. Una muy interesante lectura de Kant en este sentido es la que propone Putnam en su recién citada obra *Las mil caras del realismo*, pp. 101 y ss.

134. Paula Chouza: "Santiago Genovés, el antropólogo que se embarcó en la balsa *Acali*" (nota necrológica), *El País*, 12 de septiembre de 2013. Aquí cabe recordar una importante distinción conceptual que establece Spinoza (en su *Tractatus politicus* de 1677) entre las palabras latinas *potentia* y *potestas*. *Potentia* significa el poder de las cosas en la naturaleza, incluidas las personas, "de existir y actuar". *Potestas* se utiliza cuando se habla de un ser en poder de otro (Spinoza: *Tratado político,* Alianza, Madrid, 2004, capítulo 2 "Del derecho natural"). Tenemos entonces *potentia* como "poder para", poder en cuanto capacidad. Y *potestas* en cuanto "poder sobre otros", poder en cuanto dominación. Steven Lukes señala que "el concepto de poder asimétrico, o poder como *potestas,* o 'poder sobre', es un subconcepto o una versión del poder como *potentia*" (Lukes: *El poder: un enfoque radical* —nueva edición—, Siglo XXI, Madrid, 2006, p. 82).

135. Como se sabe, Constant distinguía entre la "libertad de los antiguos" (en la *polis* griega o la República romana) y la "libertad de los modernos". Sostuvo que la primera consistía en la "participación activa y constante del poder colectivo", siendo su objeto "dividir el poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria". Sin embargo, la libertad de los modernos se compone "del goce pacífico y de la independencia privada", siendo su objeto "la seguridad de sus goces privados"…

136. Para encontrar un antepasado común con los orangutanes hay que retroceder hasta hace unos 14 millones de años… y, aun así, compartimos con estos grandes simios aproximadamente el 97% de nuestro genoma. Lo confirmó a comienzos de 2011 un equipo internacional en la revista *Science*, tras presentar la secuencia genómica de las dos especies de orangutanes, *Pongo abelii* y *Pongo pygmaeus*, que viven en Sumatra y Borneo, respectivamente.

137. Frans de Waal: "Algunos quieren mantener a los animales a distancia de nosotros", entrevista en *El País*, 20 de octubre de 2010.

138. Frans de Waal: *El mono que llevamos dentro,* Tusquets, Barcelona, 2007.

139. Richard Wilkinson (junto con Kate Pickett): *Desigualdad. Un análisis de la (in)felicidad colectiva,* Turner, Madrid, 2009.

140. Interesante análisis de la cooperación, y sentido alegato a favor de la misma, en Paco Puche: "Por qué cooperamos y por qué no", en el libro del mismo autor *Lecturas impertinentes,* Eds. del genal, Málaga, 2013, pp. 163 y ss. Por otra parte, tiendo a pensar que dominación, xenofobia e *hybris* son los tres asuntos ético-políticos fundamentales. (Y si uno deseara ampliarlo a una lista de seis "pecados capitales", añádase el autoengaño, la intolerancia frente a la ambigüedad y la indiferencia ante el dolor del otro.)

141. Michel Husson: *El capitalismo en diez lecciones. Breve curso ilustrado de economía heterodoxa,* La Oveja Roja/ Viento Sur, Madrid, 2013, p. 98.

142. Testart, citado en Husson, *op. cit.*, p. 132.

143. Ernst Tugendhat: *Antropología en vez de metafísica,* Gedisa, Barcelona, 2008, p. 125.

144. Tugendhat, *op. cit.*, p. 126.

145. David Hume: *Investigación sobre los principios de la moral* (1751) (edición de Carlos Mellizo), Alianza, Madrid, 2006, parágrafo 23, p. 65.

146. John Rawls: *Teoría de la justicia*, FCE, Ciudad de México, 1993, p. 341.

147. "¡La doctrina de la igualdad!... Pero si no existe veneno más venenoso que ese: pues ella *parece* ser predicada por la justicia misma, mientras que es el *final* de la justicia...!" (parágrafo 48 de las "Incursiones de un intempestivo", en *Crepúsculo de los ídolos*. O bien, en uno de los fragmentos póstumos (de otoño de 1877): "Si se ha comprendido cómo ha surgido el sentido de la equidad y de la justicia, hay que contradecir a los socialistas cuando hacen de la justicia su principio. En el estado de naturaleza no vale el dicho 'lo que es justo para uno es equitativo para otro', sino que ahí decide el poder. [...] Derechos humanos no hay".

148. Y quizá traten de apoyar en consideraciones biológicas —o biologicistas— esa pulsión de dominación: paleoantropólogos como José María Bermúdez de Castro insisten en que los seres humanos somos jerárquicos por naturaleza, y en que "no existe ninguna organización humana que no se estructure de manera jerárquica" (José María Bermúdez de Castro: *La evolución del talento. Cómo nuestros orígenes determinan nuestro presente*, Debolsillo, Barcelona, 2011, p. 182). Sin poder ahora detenernos en este asunto, reparemos en lo siguiente: no hay impulso natural humano que no esté o pueda estar bajo control cultural. Reproducirse con éxito es sin duda alguna el primer mandamiento para cualquier ser vivo, el alfa y omega darwiniano de la vida en la Tierra, y sin embargo los seres humanos ¡inventamos los métodos anticonceptivos! Sugerimos nuevamente al lector/a que considere de qué manera tan diferente viven las jerarquías primates sociales tan estrechamente emparentados con *Homo sapiens* como los chimpancés y los bonobos… Le concede gran importancia a este asunto Almudena Hernando en *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*, Katz, Madrid/Buenos Aires, 2012, pp. 54-62.

149. Friedrich Nietzsche: *Más allá del bien y del mal*, parágrafo 258.

150. "En aquellos festines, ay de eterna memoria/ [...] se servían los platos más extraños y dulces/y bebidas muy cálidas y rojas como vinos./Oh los tiernos infantes doraditos al horno,/de especias seminales muy bien aderezados,/los cócteles de sangres de efebos vitalísimos/con lágrimas de turco y trocitos de hielo;/oh el frito de tarántulas, el corazón humano/extraído al momento junto a la áurea parrilla/y las delicadezas del testículo al horno;/en fin toda una gama de sabrosos asados/consumidos con música de mil agonizantes,/deliciosos arpegios de muerte en el suplicio/desde el jardín maldito de horrores decorado/con pálidas muchachas de los pies suspendidas,/heridas por las flechas de múltiples arqueros/y otras bellas estatuas amarillas de muerte./ [...] Todo hombre es enemigo, toda piedad locura,/todo socorro un crimen, todo crimen la gloria./Oh bienaventurados sean los orgullosos,/los que ríen mirando todo el dolor del mundo,/los hombres indomables y bravos como hienas,/los que se sienten ávidos de nuevas injusticias,/los crueles, los sucios de corazón y aquellos/que guerrean por sueldos, ajenos a ideales,/e ignoran qué se juega en la ardiente batalla./ [...] Vosotros, ¡asesinos!, sois la sal de la tierra./Vosotros sois, ¡canallas!, la luz de nuestro mundo" (Alfonso Sastre: *El Evangelio de Drácula*, Hiru, Hondarribia/Fuenterrabía, 1997, pp. 23-24 y 55-56). Poema escrito por Sastre en la prisión de Carabanchel, del 14 al 19 de mayo de 1975. Como en el caso del Marqués de Sade, un preso se evadía de la cárcel mediante fantasías de omnipotencia, dominación y crueldad extrema... Para una buena versión literaria de una completa relación sadomasoquista, véase Juan Goytisolo: "Yo misma soy infierno y cielo", *Babelia*, 5 de febrero de 2011.

151. Recordemos el principio formal de justicia: tratar de igual forma a los iguales, y de forma diferente a los desiguales. El problema sustantivo que surge enseguida es: ¿y quiénes son los iguales en términos político-morales? (En lo fáctico, ya se sabe que no hay dos individuos iguales —principio leibniziano de los indiscernibles—.) La respuesta desde una perspectiva de inmanencia histórica solo puede ser: en último término lo deciden luchas sociales contingentes que se

despliegan a lo largo de la historia (por ejemplo, las luchas por hacer avanzar posiciones de universalismo moral). En un mundo donde —historia contrafáctica— el Tercer Reich hitleriano hubiese triunfado en la Segunda Guerra Mundial, los "iguales" serían los varones de raza aria obedientes al Führer. Una tragedia desde el punto de vista de la emancipación humana… pero esta no se halla garantizada metafísicamente. Desde una posición de *humanismo trágico* no cabe decir otra cosa. Sobre esta cuestión de la *fundamentación de la ética,* Hans Joachim Störig, tras constatar que el *prescriptivismo* de R.M. Hare (*The Language of Morals,* 1952; *Freedom and Reason,* 1962), desde un punto de partida totalmente distinto, desemboca en una posición cercana al imperativo categórico de Kant, señala: "¿Dónde está, entonces, la justificación de semejante imperativo 'universal'? ¿Puede reducirse, de modo análogo a los enunciados científicos, a unos 'axiomas' últimos autoevidentes? Aquí, el camino de los éticos modernos [como Hare] vuelve a alejarse del imperativo categórico kantiano: el intento de justificar un principio ético [último] no es realizable. Tropieza siempre con una última barrera, ante la cual hay que conformarse con decir: *yo* me he decidido por una determinada visión de la vida y por una forma de vida. Forman parte de ella, como elementos irrenunciables, determinados principios éticos. El por qué todo el mundo debe vivir así, y no de otro modo, es algo que no se puede fundamentar más allá de aquí" (Hans Joachim Störig: *Historia universal de la filosofía,* Tecnos, Madrid, 1995, p. 773).

152. El dibujante Forges incluye en cada una de sus viñetas un aviso, en alguna esquina: "Pero no te olvides de Haití" (después del devastador terremoto del 12 de enero de 2010). Creemos que en cada artículo, libro o reflexión que escribamos, verse sobre lo que verse, deberíamos incluir como advertencia análoga: "Pero no te olvides del Banco Santander" (en sentido metonímico, claro: como metonimia hispana del sistema financiero global, de esa plutocracia nihilista que nos gobierna).

153. William Morris, conferencia "Cómo vivimos y cómo podríamos vivir" (1884), en *Cómo vivimos y cómo podríamos vivir,* Pepitas de Calabaza, Logroño, 2004, p. 84.

154. Francisco Fernández Buey: "Prójimo y lejano: dialogando con José Mª Valverde sobre una paradoja histórica" (conferencia impartida en Madrid en 1998), *r-existencias* monográfico 6, Asamblea Local de Jaén de IU, Jaén 2013, p. 5.

155. Véase Karen Armstrong: *Doce pasos hacia una vida compasiva,* Paidós, Barcelona, 2011; y Reyes Mate: *Tratado de la injusticia,* Anthropos, Barcelona, 2011.

156. Francisco Fernández Buey: "Prójimo y lejano", *op. cit.*, p. 3.

157. Aspasia de Mileto vivió aproximadamente entre el 470 y el 400 a.C., y fue la compañera y maestra política de Pericles, el líder demócrata ateniense (quien dispuso que se hiciera mención expresa en su propio epitafio de la *gynaikeía areté,* la virtud política de las mujeres). Se atribuyen a Aspasia las palabras siguientes: "Nosotros y los nuestros, todos hermanos nacidos de una sola madre, no creemos que seamos esclavos y amos unos de otros, sino que la igualdad de nacimiento según naturaleza nos fuerza a buscar una igualdad política según ley, y a no ceder entre nosotros ante ninguna otra cosa sino ante la opinión de la virtud y de la sensatez" (citada por Toni Doménech al comienzo de su monumental estudio *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista,* Crítica, Barcelona, 2004). Otra posibilidad hubiera sido denominar a este principio según *Mary Wollstonecraft* (rindiendo así homenaje a la autora de *Vindicación de los derechos de la mujer,* 1792).

158. Véase al respecto Jorge Riechmann: *Todos los animales somos hermanos,* Universidad de Granada, 2003; segunda edición en Los Libros de la Catarata, Madrid, 2005.

159. Para la crítica de esta ilusión, véase Alejandro Mora Rodríguez: "La racionalidad de la economía capitalista y la vida digna de las personas", *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global,* 107, Madrid, 2009.

160. Recordaba Rafael Poch que "Fritz Bauer distinguía tres sujetos en el origen del nazismo: los nazis, que propugnaban ideas y actitudes, una minoría importante; la gente autoritaria y cruel

educada en el militarismo prusiano y en la tradición de Lutero; y la gran masa de obedientes, conformistas y oportunistas. Unos y otros coincidían en que el humanismo, la compasión y la solidaridad son síntomas de flojera e ingenuidad, una idea que ahora renace con el concepto de *buenismo*...".

161. Uno de los fragmentos de mis *Historias del señor W.* dice: "Política energética/política industrial/política agraria/política comercial/política financiera://somos/los asesinos/de nuestros hijos".

162. Concepto de Samuel Alexander en su ponencia "Radical simplicity and the middle class: Exploring the lifestyle implications of a 'Great Disruption'", Simposio internacional "¿Mejor con menos? Decrecimiento, austeridad y bienestar", 6, 7 y 8 de octubre de 2014, Facultat de Ciències Socials de la Universitat de València.

163. En 2011, el año en que sucedió a Jobs, Timothy D. Cook cobró de la empresa unos 900.000 dólares en efectivo… más acciones de Apple por valor de 376,2 millones de dólares. El asalariado promedio en Estados Unidos ganó 45.230 dólares ese año. Natasha Singer: "Directivos: la nueva elite", *The New York Times/El País*, 19 de abril de 2012. Otros datos (procedentes de la Casa Blanca, en este caso): en 1979, en Estados Unidos, el director ejecutivo medio ganaba 30 veces más que su empleado medio; en 2012, unas 110 veces más. Andrea Rizzi: "75% de IRPF para millonarios: ¿justicia social o castigo?", *El País*, 19 de abril de 2012.

164. Nassim Nicholas Taleb: *El Cisne Negro. Sobre el impacto de lo altamente improbable,* Paidós, Barcelona, 2008, pp. 74-84.

165. El BBVA nos ilustra sobre la escalabilidad en el mundo de los negocios: "Uno de los requisitos fundamentales a la hora de estructurar un negocio de éxito es que sea escalable. La escalabilidad es una característica muy apreciada porque permite hacer crecer el beneficio empresarial sin incrementar los costes necesarios para conseguirlos. El principio fundamental de la escalabilidad es la desproporción entre los resultados de la actividad empresarial y los recursos empleados para su obtención. Esa desproporción es precisamente la que facilita que se incrementen los beneficios sin apenas incrementar los recursos, o por lo menos incrementándolos en menor medida. Precisamente esa característica es la ideal, si el negocio es capaz de crecer exponencialmente y los recursos solo se incrementan linealmente el margen de beneficios aumenta…" ("¿Qué es la escalabilidad de un negocio?", en la web del BBVA consultada el 28 de diciembre de 2012. Véase http://www.bbvacontuempresa.es/actualidad/modelos-de-negocio/%C2%BFqu%C3%A9-es-la-escalabilidad-de-un-negocio). *Escalabilidad* quiere decir, en román paladino: *pelotazo*. No el pelotazo cutre al que estamos acostumbrados en España —ya sabe usted: recalificación de terrenos, previo pago de sobornos y comisiones, para obtener superbeneficios construyendo viviendas en los años de la "burbuja inmobiliaria"—, sino pelotazo a lo grande, del que se teoriza en el blog del BBVA.

166. Este es un asunto que argumentó bien Claus Offe en los años setenta del siglo XX: *Industry and Inequality. The Achievement Principle in Work and Social Status,* St. Martin's Press, Nueva York, 1977 (véase, por ejemplo, p. 42).

167. Karl Marx citado según la edición francesa de *Manuscrits de 1857-1858,* Eds. Sociales, París, vol. 2, p. 192. Recordemos que la "ley del valor" establece que el valor de una mercancía está determinado por las cantidades de tiempo de trabajo que se requiere para producir la mercancía (teoría del valor- trabajo). Aunque se asocia muchas veces con Marx, ya fue sugerida por Adam Smith: "Si entre una nación de cazadores, por ejemplo, normalmente cuesta el doble de trabajo matar un castor que matar un ciervo, un castor, naturalmente, debe ser cambiado por el valor de dos ciervos. Es natural que lo que se suele producirse en dos días o dos horas de trabajo, sea el valor doble de lo que suele corresponder al producto de un día o una hora de mano de obra…" (Adam Smith: *La riqueza de las naciones*, libro I, capítulo 6).

168. Daniel Bensaïd: *Las metamorfosis del fantasma,* Sequitur, Madrid, 2012, p. 69.

169. De Jan Tinbergen (1903-1994; premio Nobel de Economía en 1969) vale la pena recordar, en estos tiempos nuestros de tribulación, su famosa "regla de Tinbergen": si la diferencia entre los salarios más bajos y los más altos en una empresa excede la razón 1:5, ello resultará perjudicial para la misma, a la larga. En las cooperativas de Mondragón la *ratio* fue durante muchos años 1:3; después se aumentó a 1:6, para mantener a sus mejores trabajadores/as ante la tentación de las empresas capitalistas (véase AA VV: *Derecho a decidir. Propuestas para el socialismo del siglo XXI*, Centro Internacional Miranda, Caracas, 2007, p. 206). Tiene interés constatar que Platón, en *Las leyes,* proponía también la relación 1:5 como límite de las desigualdades tolerables en una ciudad bien ordenada: como recuerda Aristóteles, su maestro "pensó que se debía permitir el aumento de la propiedad hasta cierto límite, pero que ningún ciudadano debía tener derecho a adquirir más del quíntuplo del mínimo fijado" (*Política,* 1266b; en la edición del Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983, p. 43).

170. Juan Torres: "Los sueldos que hay que recortar", *El País/ Andalucía*, 19 de octubre de 2014 [puede consultarse en http://ccaa.elpais.com/ccaa/2014/10/19/andalucia/1413720644_937435.html].

171. John Kenneth Galbraith: *Introducción a la economía. Una guía para todos (o casi)*, Crítica, Barcelona, 1989, p. 170.

172. Tomás Sánchez Santiago: *Salvo error u omisión,* Caja de Ahorros de Segovia, Segovia, 2002, p. 107.

173. René Char: "Rubor de los Matinales", en *Oeuvres Complètes,* Gallimard, París, 1983, p. 330; traducción mía (J.R.).

174. Véase Jorge Riechmann: *Interdependientes y ecodependientes, op. cit.*

175. Tim Jackson: *Prosperidad sin crecimiento. Economía para un planeta finito,* Icaria, Barcelona, 2011, p. 72.

176. Pistas al respecto en Manuel González de Molina y Víctor M. Toledo: *Metabolismos, naturaleza e historia. Hacia una teoría de las transformaciones socioecológicas,* Icaria, Barcelona, 2011, pp. 322-327. También los análisis de sistemas en términos de *emergía* iluminan los intercambios desiguales: así, por ejemplo, se averigua que las ventajas de las economías más desarrolladas en el comercio con los países emprobrecidos se traducen en desigualdades (intercambios emergéticos desiguales) entre diez y cien. Vale decir, cuando comercia un país africano con la UE o con Estados Unidos, aunque el intercambio monetario esté equilibrado, en términos de *emergía* (intuitivamente, materia-energía de baja entropía) el país africano da 10-100 unidades para recibir a cambio solamente una. Véase Mark T. Brown: "Emergy in a post-carbon society", ponencia en el simposio internacional "¿Mejor con menos? Decrecimiento, austeridad y bienestar", 6, 7 y 8 de octubre de 2014, Facultat de Ciències Socials de la Universitat de València. Toda una introducción a la emergía en http://www.cep.ees.ufl.edu/emergy/resources/presentations.shtml

177. Fred Magdoff: "Armonía y civilización ecológica". Artículo (publicado en el número de junio de 2012 de *Monthly Review*) que fue preparado para su presentación en la conferencia sobre "Armonía y civilización ecológica" organizada por un grupo de académicos chinos visitantes interesados en el marxismo ecológico para el Instituto de Desarrollo Postmoderno de China (IDPC), Claremont, California, el 27 y 28 de abril de 2012. La traducción es de Carlos Valmaseda [puede consultarse en en http://www.mientrastanto.org/boletin-110/ensayo/armonia-y-civilizacion-ecologica].

178. Citado en Hervé Kempf: *Cómo los ricos destruyen el planeta,* Clave Intelectual, Madrid, 2011, p. 92.

179. "Toda clase envidia y trata de emular a la clase situada por encima de ella en la escala social, en tanto que rara vez se compara con las que están por debajo de ella y con las que se encuentran en una posición mucho más alta que la suya…" (Veblen, citado en Kempf, *op. cit.*, p. 95).

180. Richard Wilkinson y Kate Pickett: *Desigualdad. Un análisis de la (in)felicidad colectiva, op. cit.*

181. John Lintott: “Beyond the economics of more”, ponencia en la conferencia internacional de la European Branch of the International Society for Ecological Economics “Ecology, Society, Economy: In Pursuit of a Sustainable Development”, Universidad de Versalles, 23 al 25 de junio de 1996. Véase también Inge Ropke: “Consumption, environment and quality of life”, ponencia en la misma conferencia internacional.

182. Hervé Kempf, *op. cit.*, p. 14. Kempf argumenta en otro lugar: “¿Podemos limitar nuestro derroche, intentar cambiar nuestro modo de vida mientras que los poderosos, allá arriba, continúan pasándoselo bomba en sus 4x4 climatizados y sus casas con piscina? No. La única forma en que usted y yo aceptemos consumir menos materia y energía es que el consumo material —y por tanto las rentas— de la oligarquía se reduzcan severamente. Como un objetivo por derecho propio, por razones de equidad, y aún más, siguiendo la lección del excéntrico Veblen, para cambiar los estándares culturales del consumo conspicuo. Ya que como la clase ociosa establece el modelo de consumo de la sociedad, si su nivel se reduce, se reducirá el nivel general de consumo. Consumiremos menos, el planeta estará mejor, y nos hallaremos menos frustrados por la falta de lo que no tenemos” (p. 109). En el mismo sentido, hace ya tantos años, el añorado Sicco Mansholt: “Si se impusiera actualmente un crecimiento cero, no se lograría más que aceptar las desigualdades y el crecimiento de las desigualdades. Por esto, antes de provocar una disminución del consumo material, hay que aceptar una completa igualdad. Y deben ser los que consumen más, los privilegiados, quienes comiencen: hacia abajo para poder lograr una mayor igualdad en el sentido material, y hacia arriba en el sentido espiritual y cultural. Es evidente que los trabajadores, las clases que tienen un nivel de vida inferior al promedio, no aceptarán jamás que se les frene el desarrollo mientras exista una categoría importante de privilegiados… Eso es normal. […] Lo que hay que hacer es emprender una política que conduzca a la elite de los privilegiados a disminuir su nivel de vida para poder lograr una mayor igualdad, no solo a nivel nacional, sino a escala mundial. Porque cada vez es más patente que el mundo es una entidad en la que vivimos todos juntos y en la que realmente ya no hay fronteras. No se puede consentir que exista un país rico frente a un país pobre… del mismo modo que no se puede aceptar que exista en un mismo país una minoría rica frente a una mayoría pobre” (Mansholt: *La crisis de nuestra civilización*, Euros, Barcelona, 1974, pp. 138-139).

183. Véase al respecto Jorge Riechmann y Óscar Carpintero: “¿Cómo pensar las transiciones poscapitalistas?”, en Jorge Riechmann, Óscar Carpintero y Alberto Matarán (coords.): *Los inciertos pasos desde aquí hasta allá: alternativas socioecológicas y transiciones poscapitalistas*, Universidad de Granada/CICODE, 2014. Así como Óscar Carpintero y Jorge Riechmann: “Pensar la transición: enseñanzas y estrategias económico-ecológicas”, *Revista de Economía Crítica* 16, segundo semestre de 2013 [puede consultarse en http://revistaeconomiacritica.org/sites/default/files/revistas/n16/02_Carpintero-Riechmann.pdf].

184. Odo Marquard ha analizado profundamente los tejemanejes de la compensación, hasta el punto de proponer una visión del ser humano como *Homo compensator*: “Lo absoluto —lo perfecto sin más, lo extraordinario— no es humanamente posible, porque los seres humanos son finitos. ‘Todo o nada’ no es para ellos una divisa practicable: lo humano yace en el medio, lo verdadero es lo medio. Los seres humanos son así, deben y pueden hacer algo *en vez de* otra cosa, y lo hacen: cada ser humano es, en primer término, un bueno-para-nada que, secundariamente, se convierte en un *Homo compensator*” (Marquard: *Felicidad en la infelicidad*, Katz, Buenos Aires, 2006, p. 9). Véase más por extenso Marquard: *Filosofía de la compensación*, Paidós, Barcelona, 2001.

185. Los psicólogos sociales llaman *shifting baselines* (puntos de referencia cambiantes) al fenómeno siguiente: a medida que las situaciones sociales se transforman, las personas van transformándose también. Se redefine la normalidad socialmente aceptada, y en ese proceso cambian —para adaptarse— los valores socialmente vigentes. El fenómeno de los puntos de referencia cambiantes

se presenta también en el ámbito socioecológico, por descontado: “Era ilusoria la idea de que la existencia de graves riesgos ecológicos determinaría necesariamente cambios en las conductas mayoritarias. Las grandes amenazas ecológicas (el cambio climático, la disrupción hormonal, la dispersión de organismos genéticamente modificados, etc.) están provocadas por poderosos intereses económicos, y para ellos la forma más provechosa de gestionarlas es ocultarlas utilizando los medios de comunicación de masas, especialmente si se cuenta con la colaboración de los gobiernos. Así se ha hecho. El deterioro ecológico local, siempre más visible, va siendo asimilado por el cuerpo social como un ‘coste del progreso’. Se forma así un bucle de adaptación cultural que se retroalimenta mediáticamente y se legitima con el consumo, obteniendo la aquiescencia mayoritaria. La Naturaleza se va desvalorizando como objeto de interés social, mientras la atención mayoritaria se centra en otro tipo de objetos o de mitos sociales. Viviendo de espaldas a la Naturaleza, lo que le ocurra a esta no es preocupante. […] El deterioro ambiental global y local es ahora galopante, y solo se puede combatir con mucha propaganda. Puesto que el impacto ambiental es una construcción social, se puede combatir corrigiendo el problema que lo causa, o bien modificando la percepción social del mismo…” (Antonio Estevan: *Riqueza, fortuna y poder*, Eds. del Genal, Málaga, 2007. El librito es accesible en http://www.libreriaproteo.com/electronicos/hilo_dorado.pdf).

186. Además de la riqueza en bienes existe la riqueza en tiempo y la riqueza en relaciones o vínculos, y aunque la primera componente de la terna crezca, el bienestar humano puede menguar si flaquean los dos segundos componentes. Hay que convenir con Manfred Linz en que “debemos describir el bienestar como un compuesto de tres elementos: riqueza en bienes, riqueza en tiempo y riqueza relacional**.** La riqueza en bienes y la riqueza en tiempo no precisan de demasiada aclaración. La riqueza o bienestar relacional se orienta al espacio social donde me muevo, e intenta lograr situaciones en las cuales me sienta acogido, reconocido; situaciones en las que las relaciones sociales sean satisfactorias y tenga para esas relaciones atención y tiempo suficiente. El aspirar a cada vez más bienes, a cada vez más cantidades de todo lo que me pueda permitir, suele ir en detrimento del tiempo libre y de las relaciones logradas. Y cuando me importa demasiado lo que desearía poseer, eso menoscaba la satisfacción derivada de disponer de mi propio tiempo y vincularme con otras personas” (Manfred Linz, en Jorge Riechmann [coord.]: *Vivir (bien) con menos*, Icaria, Barcelona, 2007, p. 12). Véase también Jorge Riechmann: *¿Cómo vivir? Acerca de la vida buena*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2011.

187. Véase al respecto Joaquim Sempere: “Incertidumbres, inercias y obstáculos cognitivos y psicosociales para una transición suave”, ponencia en el simposio internacional “¿Mejor con menos? Decrecimiento, austeridad y bienestar”, 6, 7 y 8 de octubre de 2014, Facultat de Ciències Socials de la Universitat de València.

188. Ernest Garcia: “Austeridad mala, austeridad benigna: de cómo los recortes antisociales produce una pobreza ambientalmente insostenible y de por qué convendría abandonar toda esperanza en el crecimiento”, ponencia en el simposio internacional “¿Mejor con menos? Decrecimiento, austeridad y bienestar”, 6, 7 y 8 de octubre de 2014, Facultat de Ciències Socials de la Universitat de València.

189. Véase Jorge Riechmann: *Biomímesis. Ensayos sobre imitación de la naturaleza, ecosocialismo y autocontención*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2006; así como Jorge Riechmann (coord.): *Vivir (bien) con menos*, *op. cit.*; e igualmente Luis González Reyes, Yayo Herrero, Carmen Madorrán y Jorge Riechmann: *Qué hacemos frente a la crisis ecológica*, Akal, Madrid, 2012.

190. “Exigir a los individuos que sufren las consecuencias de este derrumbamiento generalizado de las antiguas instituciones y valores que pongan fin a esas consecuencias mediante un acto de volición personal viene a ser como creer en la magia, aquí en el terreno de la moral. La recuperación de individuos capaces de ejercer un autocontrol estable y efectivo solo será posible si primero se da un ejercicio de la voluntad menos pretencioso pero que permita analizar la realidad social actual y

hacerse con ella de acuerdo con las capacidades de cada uno" (John Dewey: *Viejo y nuevo individualismo*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 98).

191. Hace no mucho nos impresionaba el hallazgo, en el yacimiento prehistórico sevillano conocido como Dolmen de Montelirio (municipio de Castilleja de Guzmán), de un enterramiento donde yacen los restos de un cacique o reyezuelo... acompañado de nada menos que diecinueve mujeres. Qué terrible crisol, hace cuatro mil quinientos años: la dominación política, las jerarquías sexuales, el rechazo a nuestra finitud, el miedo a la muerte, el desquiciado deseo de una pervivencia en el más allá...

192. Lewis Mumford: "La técnica y la naturaleza del hombre" (1966), en Carl Mitcham y Robert Mackey (eds.): *Filosofía y tecnología*, Eds. Encuentro, Madrid, 2004, pp. 103-104.

193. Véase Jorge Riechmann: "Sobre la crisis ecológico-social y la posible reactualización del programa de Hitler en el siglo XXI", capítulo 8 de *La habitación de Pascal, op. cit*.

194. Véase Harald Welzer: *Guerras climáticas. Por qué mataremos —y nos matarán—en el siglo XXI*, Katz, Buenos Aires/Madrid, 2010.

195. Francisco Fernández Buey: "Diez respuestas sobre Marx y los marxismos", en la página web *La Insignia*, 23 de julio de 2000 [puede consultarse en www.lainsignia.org/2000/julio/cul_050.htm]. El texto sigue: "Ser comunista es luchar por la igualdad de los géneros, en favor de una sociedad en la que pueda decirse con verdad que la emancipación de las mujeres es una realidad que simboliza el nivel cultural alcanzado socialmente.

Ser comunista hoy es comprometerse en la práctica a poner un buen bozal a las dos bestias que amenazan a los ciudadanos de nuestras sociedades: el estado y el mercado. El bozal para el estado lleva esta leyenda: 'menos burocracia y más educación pública'. El bozal para el mercado lleva esta otra: 'democratización de los intercambios en un mundo globalizado, democratización y control social de las instituciones y empresas que constituyen la base económica de la sociedad'.

Ser comunista hoy es ser internacionalista y solidario con los seres humanos y con las culturas explotadas y oprimidas: ponerse al servicio de las víctimas, de los desgraciados, de los que menos tienen, de los proletarios del mundo. En un mundo globalizado como el nuestro el comunista tiene que pensar globalmente y actuar localmente sin perder de vista que, en la lucha por la igualdad social, el acento ha de ponerse siempre en la elevación de los de abajo, con independencia de su origen, etnia, nacionalidad, religión o credo.

El programa comunista no es para pasado mañana, no es un programa máximo que uno se guarda para ponerlo en práctica el Día de San Jamás mientras hoy se acomoda a lo que hay. Es un programa para hoy, para ahora y para mañana. Se concreta desde ya: en los lugares de trabajo, en la propuesta de políticas tecnocientíficas alternativas, en la oposición a las guerras, en las medidas legislativas para favorecer la igualdad de los géneros, en el presupuesto participativo, en la universalización de una enseñanza pública digna, en el control social de la sanidad, en el uso alternativo de los medios de comunicación, en las propuestas de reducción de los tiempos de trabajo, en la crítica de la cultura imperante...

Ya sé que todo eso suena 'raro' en estos tiempos. Y más en Europa. Muchas veces te dicen: vaya, aquí falta sentido del humor. Pues bien: no siempre. Como decía el otro: quien se ría en este mundo diga por qué."

196. Marco Aurelio: *Meditaciones*, IV, 31 (por ejemplo, en la edición de Ramón Bach Pellicer, Gredos, Madrid, 1977, p. 90).

197. Alex Callinicos: *Igualdad*, Siglo XXI, Madrid, 2003, capítulo 4 y luego p. 159. Cornelius Castoriadis: *Una sociedad a la deriva*, Katz, Madrid/Buenos Aires, 2006, pp. 305-314.

198. Una primera versión de este texto apareció como capítulo 24 de Carlos Montes, Javier Benayas y Fernando Santos (coords.): *Ecosistemas y biodiversidad para el bienestar humano. Evaluación de los ecosistemas del milenio en España*, Fundación Biodiversidad/Fundación Universitaria Fernando

González Bernáldez/ Universidad de Alcalá/ Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2012 [puede consultarse en http://www.ecomilenio.es/wp-content/uploads/2012/03/24-Impulsores-culturales-web.pdf].

199. José David Sacristán de Lama: *La próxima Edad Media*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2008, p. 161.

200. Informe *Enough is Enough. Ideas for a Sustainable Economy in a World of Finite Resources*, síntesis de la primera "Steady State Economy Conference", Leeds (Reino Unido), 19 de junio de 2010. Puede descargarse en las webs de CASSE (www.steadystate.org) y de Economic Justice for All.

201. Harald Welzer: *Guerras climáticas. Por qué mataremos (y nos matarán) en el siglo XXI*, Katz, Buenos Aires/Madrid, 2010, p. 315.

202. Keith Farnish, presentación de su libro on-line *A Matter of Scale* [puede consultarse en http://www.farnish.plus.com/amatterofscale/about.htm].

203. Stefano Rodotà entrevistado en *El País*, 12 de diciembre de 2010.

204. Antonio Martínez Sarrión: *Escaramuzas (dietario 2000-2010)*, Alfaguara, Madrid, 2011, p. 177.

205. Stanislaw Jerzy Lec: *Pensamientos despeinados*, Pre-Textos, Valencia, 2014, p. 125.

206. Carlos Montes y Pedro Lomas: "La Evaluación de los Ecosistemas del Milenio en España", *ambienta*, núm. 91, 1 de junio de 2010 [puede consultarse en http://www.revistaambienta.es]. El contexto es la puesta en marcha de un importante proyecto: la Evaluación de los Ecosistemas del Milenio en España. Cabe observar que los principales impulsores indirectos del "Cambio Global" considerados por la MA (*Millenium Assessment* internacional) son (a) las tendencias demográficas, (b) la economía (globalización, mercados financieros, marco de regulación, etc.), (c) los impulsores político-institucionales (el marco legal, las instituciones, etc.), (d) la ciencia y la tecnología y (e) los impulsores culturales (creencias, identidad, religión, etc.). En este capítulo abordaremos este último conjunto de impulsores.

207. Carmen Magallón: "EL Foro 2010, una fuente de pensamiento alternativo", diario *Público*, 13 de diciembre de 2010.

208. Vale la pena indicar que tales son precisamente las preguntas que planeta la Evaluación del Milenio sobre el Comportamiento Humano (MAHB, por sus siglas en inglés), que está tratando de llevar adelante la Global Sustainability Alliance. Cf. Paul R. Ehrlich y D. Kennedy: "Millennium Assessment of Human Behaviour: A Challenge to Scientists", *Science*, 22 de julio de 2005, pp. 562-563. Si se me permite la broma: ¿para cuándo la Evaluación del Milenio sobre el Capitalismo Global? (MAGC, por sus siglas en inglés).

209. El Antropoceno —término acuñado en 2000 por el químico holandés Paul J. Crutzen (1933), ganador en 1995 del Premio Nobel de su especialidad por sus aportaciones a la química del ozono en la atmósfera terrestre— es la era en la que el impacto conjunto de la humanidad en la Tierra iguala o sobrepasa el poder de las fuerzas naturales (geológicas y biológicas). "Las características específicas del cambio global [1. rapidísimo, 2. antropogénico] han llevado a proponer el término *Antropoceno* para referirse a la etapa actual del planeta Tierra. Es un término propuesto […] para designar una nueva era geológica en la que la humanidad ha emergido como una nueva fuerza capaz de controlar los procesos fundamentales de la biosfera" (Carlos Duarte [coord.]: *Cambio global. Impacto de la actividad humana sobre el sistema Tierra*, CSIC, Madrid, 2006, p. 24).

210. Alfredo Francesch (del Departamento de Antropología Social y Cultural de la UNED): "Sabores y sinsabores de un programa darwinista para las ciencias sociales", manuscrito a la espera de publicación, otoño de 2010.

211. Steven Pinker: *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona, 2003.

212. Clifford Geertz: "El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre", en *La*

interpretación de las culturas, Gedisa, Barcelona, 1987.

213. Se puede ver un examen reciente de la cuestión de los "niños salvajes" en María García Alonso: "El regreso de las abejas perdidas. Los niños salvajes en los límites de la cultura", *Revista de dialectología y tradiciones populares*, vol. LXIV, núm. 1, 2009, pp. 41-60.

214. Marvin Harris: *Introducción a la antropología general*, Alianza, Madrid, 1983, p. 49.

215. Mateo Aguado: *Hacia la sostenibilidad del bienestar humano en un mundo cambiante* (tesis de fin de máster), UNIA (Universidad Internacional de Andalucía), 2010, p. 5.

216. Jesús Mosterín: *Filosofía de la cultura*, Alianza, Madrid, 1993, p. 16. Veáse también, del mismo autor, *La cultura humana*, Espasa, Madrid, 2009.

217. Citado en Marvin Harris, *Introducción a la antropología general, op. cit*, p. 123.

218. Bronislaw Malinowski, voz "*Culture*" en la *Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 4, Nueva York, 1931, p. 621.

219. Marvin Harris, *op. cit.*, p. 123.

220. Cf. Harris, *op. cit.*, p. 124. Un libro sumamente estimulante —como todos los de su autor—: Terry Eagleton: *La idea de cultura*, Paidós, Barcelona, 2001.

221. "La cultura de cualquier sociedad, o de cualquier grupo de una sociedad, puede definirse como *el sistema de significados que comparten los miembros de un grupo humano y que definen lo que es bueno y lo que es malo, lo correcto y lo incorrecto, y de qué manera deben pensar y comportarse* los miembros del grupo. Como dice Raymond Williams (1981), una cultura es un 'sistema significante', y a través de el 'se comunica, se reproduce, se experimenta y se explora' un orden social" (Tony Watson: *Trabajo y sociedad*. Ed. Hacer, Barcelona, 1994, p. 94). "Una cultura no consiste simplemente en sistemas de valores, creencias o artes. No es tampoco una institución visible, que funcione en paralelo a los sistemas políticos o económicos. Más bien se trata de una combinación de todos estos elementos —valores, creencias, costumbres, tradiciones, símbolos, normas e instituciones— para crear un marco superior a través del cual las personas perciben la realidad" (Erik Assadourian: "Auge y caída de la cultura consumista", en Worldwatch Institute: *La situación del mundo 2010. Cambio cultural: del consumismo a la sostenibilidad*, Icaria, Barcelona, 2010, p. 42).

222. En la cultura (según nuestra definición restringida) cabe distinguir *un elemento normativo (valores y normas) y otro cognitivo (ideas y creencias*). *Grosso modo*, los valores son las cosas que la gente considera importantes en su vida (la filosofía antigua los llamaba más bien "bienes"; "valores" es el término moderno). Mientras que las normas establecen lo que puede considerarse comportamiento correcto o incorrecto.

223. Tony Watson, *op. cit.*, p. 64.

224. Véase el completo esquema de Watson en p. 66.

225. Tony Watson, *op.cit.*, p. 64.

226. Sobre la importancia de las ideas en el desencadenamiento de la Revolución francesa, el historiador y teórico de la moral Alasdair MacIntyre cuenta —señalando que quizá la anécdota es apócrifa— cómo en cierta ocasión Thomas Carlyle cenaba con un hombre de negocios. Este se cansó de la locuacidad de Carlyle y le reprochó: "Ideas, señor Carlyle, nada mas que ideas". A lo que Carlyle replicó: "Hubo una vez un hombre llamado Rousseau que escribió un libro que no contenía más que ideas. La segunda edición fue encuadernada con la piel de los que se rieron de la primera" (Alasdair MacIntyre: *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 179).

227. Gerald C. Nelson y otros: "Drivers of change in ecosystem condition and services", capítulo 7 de Millennium Ecosystem Assessment (MA): *Ecosystems and Human Well-Being: Scenarios*, Island Press, Washington DC, 2005, p. 194.

228. Lovins, citado en Carl Fussman: "The energizer", *Discover*, febrero de 2006. Nota al margen: el pensamiento oriental —por ejemplo, el budismo y el vedanta advaita— ha insistido hasta la

saciedad en la primacía de desembarazarnos de nuestra ignorancia, deshacernos de las "ideas viejas" para ser capaces de ver con ojos nuevos.

229. Tony Watson, *op. cit.*, p. 84.

230. Juan Carlos Monedero: *Claves para un mundo en transición. Crítica y reconstrucción de la política,* libro + DVD, edición del autor, Madrid, 2010, p. 26.

231. Jesús Maraña: "El miedo exige respuestas", *Público,* 9 de enero de 2011.

232. Donald Worster: *The Wealth of Nature. Environmental History and Ecological Imagination,* Oxford University Press, Nueva York, 1993, p. 27.

233. Harald Welzer: *Guerras climáticas. Por qué mataremos (y nos matarán) en el siglo XXI, op. cit.*, p. 301.

234. L.J. White: "The historical roots of our ecological crisis", *Science*, 155, 1967, pp. 1203-1207. Véase John Passmore: *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza,* Alianza, Madrid, 1978, pp. 19 y ss.

235. René Dubos: *Un dios interior. El hombre del futuro como parte de un mundo natural,* Salvat, Barcelona, 1986, p. 35.

236. Véase al respecto Robin Attfield: "Man's dominion and the Judaeo-Christian heritage"; capítulo 2 de *The Ethics of Environmental Concern* (segunda edición), The University of Georgia Press, Atenas y Londres, 1991.

237. Véase, por ejemplo, Ian Bradley: *Dios es "verde". Cristianismo y medio ambiente*, Sal Terrae, Santander, 1993

238. Véase, por ejemplo, Boff: *La dignidad de la Tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad,* Trotta, Madrid, 2000; *Ética planetaria desde el Gran Sur,* Trotta, Madrid, 2001; *La opción-Tierra*, Sal Terrae, Santander, 2008. Y, sin embargo, la fecunda trayectoria teológica y filosófica de Boff queda muy empañada por su vínculo con fundaciones del gran capital como Avina (según lleva años denunciando Paco Puche en nuestro país). Véase, por ejemplo, Paco Puche: "Marina Silva candidata de Avina a la presidencia de Brasil", en *rebelión,* 1 de septiembre de 2014 [puede consultarse en http://www.rebelion.org/docs/189129.pdf]. En 2012, Boff abrió el simposio que organizó Avina con ocasión de Río +20. En 2012-2014 lo encontramos impulsando el desastroso proyecto de gran canal interoceánico en Nicaragua… Sergio Ramírez lo ha explicado: "Durante una reciente reunión del Consejo de Partidos Políticos de América Latina (Coppal) celebrada en Managua, el comandante Daniel Ortega reveló que no le fue fácil convencerse de las bondades del Canal Interoceánico, cuya construcción y propiedad entregó por medio de un tratado de cien años de duración al empresario chino Huan-Ying, hasta que lo persuadió de lo contrario el célebre teólogo brasileño Leonardo Boff. El propio Ortega lo contó de esta manera: 'La prueba de fuego la pasé con Leonardo Boff. Hace dos años andaba aquí Leonardo, ya estaba lo del Canal, y hablé con Leonardo, que es un defensor de la naturaleza. Yo venía preparado para que me dijera que la construcción del Canal era una barbaridad, eso esperaba'. Pero fue todo lo contrario. El teólogo, creador y promotor de la Carta de la Tierra, le habría hablado de las bondades de megaproyectos desarrollados en Brasil, hidroeléctricas y obras a cielo abierto en la selva: 'Y me decía que sí, que existían los cuestionamientos, pero que ellos acompañaron los proyectos y que el impacto que habían tenido había dado vida a los bosques'. Entre los ejemplos que Boff le puso estaba la represa de Iguazú en el río Paraná, entre Brasil y Paraguay, iniciado para el tiempo de las dictaduras militares en ambos países, una de las siete maravillas del mundo moderno. 'Eso fue un gran alivio para mí', comentó Ortega. Un alivio trascendental, pues hasta antes de su providencial reunión con Boff, la construcción del Canal le parecía una monstruosidad. En mayo del año 2007 había declarado ante una asamblea de ecologistas: 'No habrá oro en el mundo que nos haga ceder en esto, porque el Gran Lago es la mayor reserva de agua de Centroamérica y no la vamos a poner en riesgo con un mega-proyecto como un Canal Interoceánico'. Todo el mundo sabe quién es Leonardo Boff, uno de los

fundadores de la Teología de la Liberación, y el prestigio que tiene en la izquierda mundial. Enjuiciado por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, fue condenado a la suspensión *a divinis*, y luego abandonó la orden franciscana. Hace poco ha relatado él mismo aquel encuentro con Ortega, decisivo para el destino de Nicaragua si es que los chinos llevan adelante la construcción de su Gran Canal: 'No tengo secretos. Hace dos años, en una conversación informal en la casa de la excanciller Miguel D' Escoto, el presidente Ortega dijo que los Estados Unidos están presionando a todos los países y a las empresas para que no hagan inversiones en el país. Y Nicaragua se está ahogando en deudas. La solución definitiva sería construir un Canal que le daría al pueblo nicaragüense un mínimo de subsistencia y desarrollo'" (Sergio Ramírez: "Teología del Gran Canal", *La Prensa,* Managua, 6 de noviembre de 2014 [puede consultarse en http://www.laprensa.com.ni/ 2014/11/06/opinion/216995-ateologia-del-gran-canal].

239. Joan Carrera i Carrera: "El problema ecológico: una cuestión de justicia", *Cuadernos de Cristanisme i Justícia*, 161, Barcelona, junio de 2009, p. 21. Acerca de la ética de la compasión véase Karen Armstrong: *Doce pasos hacia una vida compasiva*, Paidós, Barcelona, 2011.

240. Erik Gómez-Baggethun: *Ecologizar la economía o economizar la ecología*, tesis doctoral, Departamento de Ecología de la UAM, Madrid, 2010, p. 4.

241. Encontramos esta formulación en muchos lugares de la obra de Castoriadis. Por ejemplo, en Cornelius Castoriadis y Daniel Cohn-Bendit: *De la ecología a la autonomía*, Mascarón, Barcelona, 1982, p. 18.

242. D.L. Eckberg y T.J. Blocker: "Christianity, environmentalism and the theoretical problem of fundamentalism", *Journal for the Scientifica Study of Religion*, vol. 35, 1996, pp. 343-355.

243. Uno se queda pasmado cuando nada menos que el presidente del Gobierno español, José Luis Rodríguez Zapatero, en una entrevista de 2010 afirmaba que la globalización capitalista asociada con ese proyecto neoliberal-neoconservador "empezó hace diez años" (o sea ¡hacia el año 2000! Virgen santa, qué adanismo...). Zapatero, entrevistado en *El País*, 21 de noviembre de 2010. Un buen análisis del complejo cultural neolioberal/neoconservador en Susan George: *El pensamiento secuestrado. Cómo la derecha laica y la religiosa se han apoderado de Estados Unidos*, Icaria, Barcelona, 2007.

244. De las tres cuartas partes de españoles/as que se declaran católicos a comienzos del siglo XXI, apenas un 15% va a misa al menos una vez por semana. Seis de cada diez declaran que no van casi nunca (datos de 2010 y 2011). Según el estudio 2.752 del CIS (de 2008), la proporción de católicos practicantes en la población española cayó del 83% en 1965 al 28% en 2008. Según otros sondeos, el 80% de los jóvenes no confía en la Iglesia católica. De acuerdo con otro estudio del CIS, de julio de 2011, el porcentaje de ateos y no creyentes aumentó del 14,6% en 2001 al 24,3% un decenio después. Solo entre la población mayor de 60 años los católicos practicantes alcanzan una escueta mayoría (51%); en cambio, entre los jóvenes de 18 a 29 años solo se declaran católicos practicantes el 15% (sondeo Publiscopio de noviembre de 2010; resumen en *Público*, 24 de diciembre de 2010, pp. 2-3). A título de anécdota: hay más españoles/as creyentes en la astrología (33%) o en los ovnis (23%) que en la existencia del infierno (21%), según el sondeo Publiscopio de 2010 recién citado. El catedrático de Sociología de la UCM Alfonso Pérez-Agote diagnostica: "En los años setenta pasamos de ser un país católico a ser un país de cultura católica. Hubo un desinterés progresivo y bajó la práctica religiosa. Ahora se está rompiendo con eso, sobre todo los jóvenes". Las bodas civiles superan a las religiosas desde 2009 —"el sacramento es ahora la hipoteca", ironiza el sociólogo— y uno de cada tres bebés es extramatrimonial… (Charo Nogueira: "España es menos católica", *El País*, 7 de agosto de 2011).

245. Hugo Assmann: "Las falacias religiosas del mercado", *Cuadernos de Cristianisme i Justícia*, 76, Barcelona, 1997, pp. 11 y 23. Véase también el número 84 de la misma publicación, que recoge resultados del seminario "Teología o idolatría del mercado", realizado en 1997.

246. John K. Galbraith: *Economics in Perspective. A Critical History*, Houghton Mifflin Comp., Boston, 1987, p. 286.

247. François Flahault, *El crepúsculo de Prometeo*, Galaxia Gutenberg/ Círculo de Lectores, Barcelona, 2013.

248. Por lo demás, eso no excluye que el cristianismo pueda haber ejercido otros efectos indeseables sobre la cultura y la moralidad de nuestras sociedades. Por ejemplo, verosímilmente es responsable de considerables escisiones en la conciencia de los sujetos occidentales: véase Cornelius Castoriadis, *La ciudad y las leyes*, FCE, Buenos Aires 2012, pp. 214-218.

249. Gregory Bateson, "Las raíces de la crisis ecológica" (1970), recogido en *Pasos hacia una ecología de la mente*, Carlos Lohlé/ Planeta Argentina, Buenos Aires 1991, p. 523. Esto nos remite a la definición de impacto ambiental según Ehrlich y Holdren a principios de los setenta, quienes decían que el impacto ambiental depende de una función de tres variables: primero la población que produce ese impacto; en segundo lugar el nivel de consumo de la población y en tercer lugar el nivel tecnológico de esa sociedad. I = P x C x T.

250. Gregory Bateson: "Las raíces de la crisis ecológica" (1970), recogido en *Pasos hacia una ecología de la mente*, Carlos Lohlé/Planeta Argentina, Buenos Aires, 1991, p. 525.

251. Cf., por ejemplo, Riley Dunlap y Kent Van Liere: "Commitment to the Dominant Social Paradigm and concern for environmental quality", *Social Science Quarterly*, 65: 4, 1984, pp. 1013-1028.

252. Mercedes Martínez Iglesias: "No tan ricos, pero aún muy consumistas", ponencia en el Simposio internacional "¿Mejor con menos? Decrecimiento, austeridad y bienestar", 6, 7 y 8 de octubre de 2014, Facultat de Ciències Socials de la Universitat de València.

253. Entendiendo religion, en sentido lato (no necesariamente teísta), como un sistema de normas y valores humanos que se fundamenta en la creencia en un orden sobrehumano (no necesariamente sobrenatural). Véase Yuval Noah Harari: "La ley de la religión", capítulo 12 de *De animales a dioses*, Debate, Barcelona, 2014.

254. Gerald C. Nelson y otros: "Drivers of change in ecosystem condition and services", capítulo 7 de Millennium Ecosystem Assessment (MA): *Ecosystems and Human Well-Being: Scenarios*, *op. cit.*, p. 195. Sin embargo, Tim Jackson sugiere que son precisamente los valores opuestos al conservadurismo —la apertura al cambio y la avidez de novedades— los que están en la base de nuestros problemas… "Cada sociedad fija el punto de equilibrio entre altruismo y egoísmo (y también entre novedad y tradición) en sitios diferentes [estas dos tensiones valorativas caracterizan la estructura psicológica humana, según la teoría de los valores básicos de Shalom Schwartz]. Dependerá de la estructura social dónde se establece ese punto de equilibrio. Cuando las tecnologías, las insfraestructuras, las instituciones y las normas sociales premian la autopromoción y la novedad, los comportamientos egoístas que buscan sensaciones prevalecerán sobre aquellos más considerados y altruistas. Donde las estructuras sociales favorecen el altruismo y la tradición, los comportamientos auto-trascendentes son recompensados, y la conducta egoísta puede llegar a ser penalizada" (Tim Jackson: *Prosperidad sin crecimiento. Economía para un planeta finito*, Icaria, Barcelona, 2011, p. 201).

255. Una anécdota que pone de manifiesto el temple político-moral de aquellos santos varones. Alberto Jiménez Fraud cuenta —en su *Historia de la universidad española;* lo ha recordado alguna vez Luis García Montero— la reacción que tuvo Francisco Giner de los Ríos cuando el rey Alfonso XIII quiso visitar la Institución Libre de Enseñanza: "La Institución tiene dos puertas, y cuando Su Majestad nos haga el honor de llamar a una de ellas, yo saldré por la otra".

256. Fernando González Bernáldez: "Cambios en la imagen sociocultural de la naturaleza", en *El futuro de la gestión de los recursos naturales renovables en España*, CSIC, Madrid, 1987.

257. Santos Casado de Otaola: *La escritura de la naturaleza*, Obra Social de Caja Madrid, Madrid,

2001, p. 29.

258. Como se sabe, el krausismo en España fue la filosofía/ideología que galvanizó las fuerzas de la burguesía liberal progresista (con derivaciones en América Latina: nada menos que José Martí, por ejemplo). Pero Krause mismo (1781-1832) ¿de dónde obtenía su inspiración? ¡De la antigua India brahmánica! Dominaba el sánscrito, realizaba sus propias traducciones de los *Upanishads*, experimentaba técnicas de meditación y sirvió de puente a Schopenhauer —vecino suyo en Dresde durante algunos años— para las propias expediciones de este último al continente ignoto del pensamiento oriental. Krause "realizaba ejercicios metódicos y estimulaba a sus discípulos a alcanzar la 'unificación del ser' mediante 'interiorizaciones de la vivencia e interiorización del espíritu'. En aquella época, Krause fue quizá el único que no se limitó a incorporar fragmentos de la religión y la filosofía india a las osadas especulaciones propias, como los románticos, sino que trató de transformar la tradición india en una práctica existencial" (Rüdiger Safranski).

Así que la ética de la solidaridad del krauso-institucionismo, tan española como la tortilla de patatas, ¡en realidad resulta una derivación atenuada de la ética india de la compasión! Resulta alucinante que la potente industria académica organizada en España alrededor del krausismo no parezca consciente de esas raíces brahmánicas... Por ejemplo, repaso el volumen quinto (¡791 páginas!) de esa monumental obra de referencia que es la *Historia crítica del pensamiento español* de José Luis Abellán, consagrado a *Liberalismo y romanticismo (1808-1874)*, donde se dedican más de cien páginas al krausismo: ¡y nada!

259. Eduard Masjuán: "Población y recursos naturales en el anarquismo ibérico", *Ecología Política*, 5, Barcelona, p. 41

260. Una obra decisiva sobre todas estas corrientes es el libro de Eduard Masjuán *La ecología humana en el anarquismo ibérico. Urbanismo "orgánico", neomaltusianismo y naturismo social*, Icaria, Barcelona, 2000.

261. Erik Assadourian: "Auge y caída de la cultura consumista", en Worldwatch Institute: *La situación del mundo 2010. Cambio cultural: del consumismo a la sostenibilidad*, Icaria, Barcelona, 2010, p. 47. Estados Unidos marcó el rumbo que luego ha seguido Occidente en general. En el informe *Jóvenes españoles 2010* de la Fundación Santa María, hecho público en noviembre de 2010, nos enteramos de que "ganar dinero" es muy importante para el 47% de los jóvenes encuestados; en cambio, "llevar una vida moral y digna" lo es solamente para el 43%. (Declaran que la política es muy importante para ellos/as solo el 7%; la religión, el 6%.)

262. "Muchos críticos de arte especializados sugieren que, en la actualidad, las artes han conquistado todo el mundo de los vivos. Los sueños supuestamente ociosos de la vanguardia del siglo pasado se han realizado, aunque no necesariamente en la forma que ellos deseaban y confiaban que sería su victoria. Parece que, una vez alcanzada esta, las artes ya no necesitan las obras de arte para manifestar su existencia..." (Zygmunt Bauman: *El arte de la vida*, Paidós, Barcelona, 2009, p. 91).

263. OSE (Observatorio de la Sostenibilidad en España): *Sostenibilidad en España 2010*, OSE/ Mundi-Prensa, Madrid, 2010, pp. 431-432. Esta clase de investigación ha encontrado una reciente cima en Alfonso Sanz, Pilar Vega y Miguel Mateos: *Las cuentas ecológicas del transporte en España*, Libros en Acción, Madrid, 2014.

264. Colectivo de Educación para la Participación: *Las TICS en las organizaciones sociales. Reflexiones colectivas sobre la "apropiación tecnológica en las organizaciones sociales"*, CRAC, marzo de 2011, p. 19 [puede consultarse en http://participasion.files.wordpress.com/2011/03/las-tics-en-las-organizaciones-sociales-2011.pdf].

265. Fernando Cembranos: "La escapada virtual: del desarrollo de una ceguera colectiva", en AA VV: *Claves del ecologismo social*, Libros en Acción, Madrid, 2009, p. 47.

266. Una reflexión profunda sobre estas cuestiones en Byung-Chul Han: *Psicopolítica*, Herder, Barcelona, 2014.

267. Citado en Miguel Ángel Criado: "Consumidores voraces de 'tuits'", *Público,* 21 de marzo de 2011.

268. Un ejemplo que me toca de cerca, pues en esa empresa de fertilizantes desarrolló mi padre buena parte de su vida laboral.

269. Propondré solo un ejemplo final. En el suplemento cultural *Babelia* del 20 de noviembre de 2010, un director de cine español se declaraba —lo cuenta la periodista Rocío García— "enloquecido, eso sí, por un continente, África, y un lugar concreto: el desierto del Teneré, al norte de Níger —'es donde siento de verdad la paz, el silencio, la soledad'—, un sitio muy peligroso hoy por estar asentadas allí bases de Al Qaeda". En este caso, verdaderamente espectacular, una idea equivocada de "autorrealización" —¡la paz, el silencio y la soledad son sobre todo realidades interiores!— conduce a este conciudadano nuestro a poner en juego cantidades ingentes de energía y materiales para refugiarse en el desierto del Teneré, con egoísta desprecio de las complicaciones geopolíticas (Al Qaeda) que, si las cosas vinieran mal dadas, podrían desembocar en la necesidad de un rescate diplomático y/o militar, poniendo en juego todavía muchos más recursos adicionales...

270. Un dato interesante: según los expertos (por ejemplo, Ildefonso Grande, profesor de comercialización e investigación de mercados en la Universidad de Navarra), en los últimos tres lustros, en España, se viene observando un incremento espectacular de productos cosméticos y de belleza antes típicamente femeninos, y que ahora pasan al mercado masculino. En 2010, los varones suponían aproximadamente el 30% de los 5.000 millones de euros que mueve el sector anualmente. Con ello, los españoles van aproximándose a pautas que en los "países de nuestro entorno" se adoptaron antes: el mismo experto dice que en el Reino Unido las mujeres gastan semanalmente unas 14 libras en cuidados, y los varones, 18.

271. Ángel Valencia, Manuel Arias Maldonado y Rafael Vázquez García: *Ciudadanía y conciencia medioambiental en España,* Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 2010. Este trabajo podría cotejarse con otro estudio anterior: Juan Díez Nicolás: *El dilema de la supervivencia. Los españoles ante el medio ambiente,* Obra Social de Caja Madrid, Madrid, 2004.

272. Valencia, Arias Maldonado y Vázquez García, *op. cit.*, p. 16.

273. José Carlos Puentes: "La acción individual y colectiva para hacer frente al cambio climático", en la jornada "El cambio climático desde el ecologismo social", Ateneo de Madrid, 11 de junio de 2011.

274. Siguen los dos ensayistas alemanes: "Que esto nos extrañe reside en la imagen —proveniente de la filosofía y teología moral, sobre todo en su versión protestante— que del ser humano se ha colado en nuestro mundo representativo, la cual parte de que los seres humanos aspiran a vivir sin contradicciones. Si alguien se comporta públicamente en contra de sus criterios enseguida se le diagnostica 'esquizofrenia' o un carácter poco firme. De todos modos, no es nada realista la idea de que los motivos de las acciones se originan en la estructura de la personalidad de la gente y que los criterios dirigen las acciones" (Claus Leggewie y Harald Welzer: *Das Ende der Welt, wie wir sie kannten. Klima, Zukunft und die Chancen der Demokratie,* Fischer Verlag, 2009, p. 74; citados en Richard D. Precht: *El arte de no ser egoísta,* Siruela, Madrid, 2014, p. 287). Más que seres que aspiren a vivir sin contradicciones, somos animales disociativos. El comentario adecuado sería, creo, el que proponía René Char en la anotación 116 de *Hojas de Hipnos:* "No tener demasiado en cuenta la duplicidad que se manifiesta en los seres. El filón está en realidad seccionado por múltiples lugares. Sea esto estímulo, más que motivo de irritación", traducción mía (J.R.).

275. Valencia, Arias Maldonado y Vázquez García, *op. cit.*, p. 42.

276. Conversación con Petra Reski en *El País Semanal,* 28 de febrero de 2010, p. 30.

277. Conchi Piñeiro: *Comunicación ambiental para el cambio social,* tesis doctoral leída en el Departamento de Ecología de la UAM el 16 de mayo de 2011, p. 232.

278. Un botón de muestra: en enero de 2011 las autoridades canarias y los herederos de Eduardo

Chillida han relanzado el proyecto de horadar la montaña protegida de Tindaya en Fuerteventura, que el escultor vasco ya fallecido concibió en 1993. La oposición del movimiento ecologista local es cerrada, y no carece de buenos argumentos: Luis Chillida, hijo del escultor, los desestima tildando de "coñazo espantoso" a los ecologistas críticos de la obra. Véase Manuel Ansede: "Canarias retoma el 'socavón' de Eduardo Chillida", *Público*, 19 de enero de 2011.

279. Rafael Reig: "Aplicar el reglamento", *ABC Cultural* del 19 de junio de 2010.

280. Álvaro Figueruelo y Daniel Mayo entrevistados por Paula Aciaga: "*Kithouse* nació de equivocarnos", *El Cultural*, 19 de noviembre de 2011.

281. Conchi Piñeiro, *op. cit.*, p. 234.

282. "¿Por qué hacen esas campañas?" [de lavado verde], se pregunta una de las expertas/os interrogadas por Conchi Piñeiro. "Porque la gente quiere creer eso. Eso es lo más problemático. A mí no me preocupa que [las empresas, las administraciones públicas, la publicidad comercial, etc.] digan mentiras. A mí lo que me preocupa es que la gente quiere creer esas mentiras. Porque no estamos dispuestos a renunciar al aire acondicionado, a los tres-cuatro coches por familia, etc." (Piñeiro, *op. cit.*, p. 297).

283. Ronald Wright: *Breve historia del progreso*, Urano, Barcelona, 2006, p. 122.

284. Harry Magdoff y Fred Magdoff: "¿Es posible que la 'naturaleza humana' cambie?", dentro de su artículo "Más cerca del socialismo", originalmente publicado en *Monthly Review*, vol. 57, núm. 3, julio-agosto de 2005. En castellano: Selecciones de *Monthly Review*, *Un socialismo para el siglo XXI*, ed. Hacer, Barcelona, 2007, p. 67.

285. Albert Recio: "¿Cambio climático global o crisis socio-ecológica?", *mientras tanto*, 104-105, Barcelona, 2007, p. 9.

286. Jordi Pigem: *Buena crisis*, Kairós, Barcelona, 2009, p. 58.

287. Giorgio Ruffolo: "Il capitalismo è un treno in corsa verso un abisso", *L'Espresso*, 7 de julio de 2006.

288. Moacir Gadotti: *Pedagogía de la Tierra*, Siglo XXI, México, 2002.

289. Aunque, para no ponernos las cosas demasiado fáciles, recomiendo meditar atentamente la advertencia del gran Serge-Christophe Kolm: "Mucha gente ha visto que hacía falta 'cambiar al ser humano'. No hablemos de quienes intentaron hacerlo a la fuerza, y por tanto contra la libertad y la felicidad —incurriendo por el contrario en crímenes sangrientos—. Pero quienes lo intentaron con sinceridad en general pensaron que bastaba con cambiar las condiciones externas de los individuos. Ahora bien, las condiciones externas de una persona son, de entrada, las demás personas. Se trata por tanto de una imposibilidad lógica, y de tal error se derivan los mayores dramas del siglo XX. La única solución es la autotransformación libre de cada uno, donde otras personas no intervienen más que para dar consejos sobre la forma de conocer y dirigir la mente de uno" (Serge-Christophe Kolm, entrevista "Un bouddhisme profond pour le monde moderne", revista *Aurores* 39, enero de 1984).

290. Serge Latouche aboga por una "sociedad del decrecimiento" y evoca expresamente la autoridad de Iván Illich: "La buena noticia es que no resulta necesario evitar los efectos secundarios negativos de algo que en sí mismo sería bueno, por lo que tenemos que renunciar a nuestro modo de vida —como si tuviéramos que dirimir entre el placer de un plato exquisito y los riesgos concomitantes—. No, sucede que el plato es intrínsecamente malo, y que seríamos mucho más felices si nos alejáramos de él" (Serge Latouche: "Por una sociedad de decrecimiento", *Le Monde Diplomatique*, noviembre de 2003; puede consultarse en www.rebelion.org). Véase también del mismo autor "À bas le développement durable! Vive la décroissance conviviale!", *Silence*, octubre de 2002 [puede consultarse en http://verts-economie.net]. Frente a este tipo de posiciones, sostengo que *el plato no es "intrínsecamente malo", sino que tiene cualidades buenas y malas bastante entremezcladas*. Creo que Ilustración, modernidad, progreso tecnológico y civilización industrial precisan una vigorosa reorientación y reconstrucción, pero no me seduce el "éxodo fuera de la sociedad

industrial" que predicaba hace ya años un pensador como Rudolph Bahro. Mi hipótesis es más bien la de los "efectos de umbral" —desarrollo con aspectos positivos que degenera al transformarse en sobredesarrollo— y mi objetivo una sociedad industrial ecosocialista.

291. V. Honorant: "Decrecimiento: una idea a contracorriente pero llena de esperanza", 2006 [puede consultarse en www.lagranepoca.com].

292. Michael Löwy: *Ecosocialismo*, El Colectivo/ Herramienta Eds., Buenos Aires, 2011, p. 14.

293. Cabe preguntar: ¿qué expresaba el movimiento mundial de entusiasmo casi histérico hacia Barack Obama, antes de su elección y en los primeros tiempos de su presidencia? Algo así como: "queremos que nos den hecha, *prêt-à-porter*, una sociedad decente en un planeta habitable". Pero uno no puede comprarse una sociedad así "lista para entrar a vivir" —como si fuera un apartamento en Benidorm— por la taumaturgia de ningún Gran Hombre. Será el resultado de las luchas colectivas de cientos de millones —o no será—.

294. Entre los contemporáneos, hemos de remitir la noción de *preferencias de segundo orden* (o "metapreferencias") de Harry Frankfurt. Como se ha dicho, este autor sostiene que lo distintivo de una persona es la capacidad para realizar una evaluación autorreflexiva, que se manifiesta a través de la formación de deseos de segundo orden, es decir, aquellos deseos que tienen por objeto un deseo de primer orden. Un deseo de primer orden tendría por objeto simplemente una cosa o una actividad, como por ejemplo desear comer postres con crema, mientras que un deseo de segundo orden tendría por objeto un deseo de primer orden, por ejemplo, desear no desear comidas con alto contenido calórico. Para Frankfurt lo distintivo de un sujeto autónomo es la capacidad de autorreflexión manifiesta en la posibilidad de formación de "metapreferencias" o preferencias de segundo orden. Véase Harry Frankfurt: *La importancia de lo que nos preocupa*, Katz, Buenos Aires, 2006, pp. 26-27.

295. Daba cuenta de ello *Solidaridad Obrera* el 23 de febrero de 1937.

296. Paolo Cacciari: *Decrecimiento o barbarie*, Icaria, Barcelona, 2010, pp. 19-20.

297. Hace unos seis o siete millones de años, para ser más exactos. Sin embargo, cabe matizar —con Javier Sampedro— que en 2006 la más avanzada comparación entre el genoma humano y el del chimpancé ha revelado que la separación de estas dos especies no ocurrió en nada parecido a un episodio, sino a lo largo de toda una era de cuatro millones de años, que ya había empezado mucho antes (hace 11 millones), y que terminó mucho después: hace "probablemente menos de 5,4 millones de años", según los científicos de Harvard y el MIT. "El tiempo de separación de siete millones de años es solo el promedio de las diferencias. La realidad es que hay grandes bloques genómicos que son mucho más similares entre humanos y chimpancés que el promedio. Es decir, que se separaron mucho después que el resto del genoma. El caso extremo es el cromosoma X, que según los científicos de Boston 'tiene menos de 5,4 millones de años'. La media es siete porque otros bloques tienen casi diez millones de años" (Javier Sampedro: "Amor híbrido en tiempos de calentamiento", *El País*, 16 de diciembre de 2010).

298. Cf. Jorge Riechmann: *Gente que no quiere viajar a Marte*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2004.

299. Alasdair MacIntyre: *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 68.

300. MacIntyre, apoyándose en Tomás de Aquino, sostiene que "un bien mueve a un agente a orientar su acción hacia ese fin y a tratar el logro de ese fin como un bien logrado. De manera que los seres humanos orientan su acción hacia un fin en virtud de su capacidad para reconocer los bienes propios de su naturaleza, que deben ser alcanzados. […] Para cada especie hay un conjunto de bienes que le son propios, de modo que la orientación de los delfines hacia la consecución de objetivos justifica que se hable de los bienes propios y característicos de los delfines", y análogamente con los seres humanos (*Animales racionales y dependientes*, p. 38). El problema es que *no hay un conjunto cerrado de bienes propios de los seres humanos* (como sí lo hay para los delfines: cazar pescado,

jugar, aparearse, etc.). ¿Qué diríamos de los "bienes propios de la naturaleza humana" que prolijamente nos propone Donatien Alphonse François, Marqués de Sade, por ejemplo en *Los 120 días de Sodoma*?

301. Critiqué las propuestas de John Zerzan en el capítulo 1 de *Gente que no quiere viajar a Marte.*

302. Se trata de los volúmenes *Un mundo vulnerable, Biomímesis, Gente que no quiere viajar a Marte, La habitación de Pascal* y *Todos los animales somos hermanos* (todos ellos en la editorial madrileña Los Libros de la Catarata).

303. Aquel capaz de dominar su propia fuerza es *enkratés,* adjetivo que muchas veces se traduce por "continente". Aristóteles reflexiona al respecto en el libro séptimo de la *Ética a Nicómaco:* "Respecto de los placeres y dolores, apetitos y aversiones del tacto y del gusto […], es posible una disposición tal que seamos dominados incluso por aquellos que la mayoría de los hombres dominan, y es posible también dominar incluso aquellos por los que la mayoría de los hombres son vencidos. Si se trata de los placeres, tendremos en el primer caso al incontinente, y en el segundo al continente; si de los dolores, al blando y al resistente" (1150a).

304. Bertrand Russell: *La conquista de la felicidad,* Random House Mondadori/El País, Madrid, 2003, p. 217.

305. Manuel Sacristán, entrevista de 1979 con Jordi Guiu y Antoni Munné; véanse los fragmentos relevantes en Manuel Sacristán: *Sobre Gerónimo* (edición de Salvador López Arnal), Libros del Viejo Topo, Barcelona, 2013, pp. 39-47.

306. Leszek Kolakowski: *Las preguntas de los grandes filósofos,* Arcadia, Barcelona, 2008, p. 44.

307. James J. Kay y Eric Schneider: "Embracing complexity: the challenge of the ecosystem approach", *Alternatives*, 20/3, julio-agosto de 1994, p. 35.

308. Eric D. Schneider y Dorion Sagan: *La termodinámica de la vida,* Tusquets, Barcelona, 2008, p. 123.

309. Terry Eagleton: *Sobre el mal,* Península, Barcelona, 2010, p. 37.

310. José Antonio Marina: *Las culturas fracasadas,* Anagrama, Barcelona, 2010, p. 22.

311. Edgar Morin y Patrick Viveret: *Cómo vivir en tiempos de crisis*, Icaria, Barcelona, 2011, p. 40.

312. Terry Eagleton: *Sobre el mal, op. cit.*, p. 38.

313. Traté este asunto, en términos de "racionalidad ecológica", en el capítulo 2 de *La habitación de Pascal. Ensayos para fundamentar éticas de suficiencia y políticas de autocontención,* Los Libros de la Catarata, Madrid, 2009.

314. Manuel Sacristán: *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Icaria, Barcelona, 1987, p. 10.

315. Sacristán, *op. cit*., p. 13.

316. Jaume Terradas: "El milenio de la ecología", en Museo Nacional de Ciencias Naturales/CSIC: *150 años de ecología en España. Ciencia para una tierra frágil*, Madrid, 2008, p. 103.

317. David W. Orr: "¿Para qué sirve ahora la educación superior?", en Worldwatch Institute: *La situación del mundo 2010. Cambio cultural: del consumismo a la sostenibilidad, op. cit.*, p. 156.

318. Encontramos esta formulación en muchos lugares de la obra de Castoriadis. Por ejemplo, en Cornelius Castoriadis y Daniel Cohn-Bendit: *De la ecología a la autonomía*, *op. cit.*, p. 18.

319. Jorge Riechmann: "Hacia una teoría de la racionalidad ecológica", capítulo 2 de *La habitación de Pascal, op. cit*.

320. En un plano más hondo se situaría la posibilidad de una *conciencia no intencional* situada fuera de la perspectiva de dominación, hacia la que apunta Reyes Mate (echando mano de Emmanuel Levinas): véase su *Tratado de la injusticia,* Anthropos, Barcelona, 2011, p. 38. Apenas cabe imaginar una vía de transformación mayor que *tratar de renunciar a la dominación…* Un objetivo de santidad, se podrá objetar: pero a veces hay que *aspirar a lo imposible para lograr lo posible*.

321. Walter Benjamin: *Dirección única,* Alfaguara, Madrid, 1987, p. 97.

322. Por lo demás, podemos rastrearla también en un famoso pasaje del libro tercero de *El capital* de

Marx: ahí el pensador de Tréveris no define el socialismo como dominación humana sobre la naturaleza, sino más bien como *control sobre el metabolismo entre sociedad y naturaleza*, regulación consciente de los intercambios materiales entre seres humanos y naturaleza. En la esfera de la producción material, dice Marx, "la única libertad posible es la regulación racional, por parte del ser humano socializado, de los productores asociados, de su metabolismo [*Stoffwechsel*] con la naturaleza; que lo controlen juntos en lugar de ser dominados por él como por un poder ciego" (citado por Michael Löwy en *Ecosocialismo, op. cit.*, p. 73.

323. Reflexioné sobre esto en Jorge Riechmann: "De una moral de proximidad a una moral de larga distancia", capítulo 6 de *Interdependientes y ecodependientes*,Proteus, Barcelona, 2012.

324. Una versión algo más extensa, de 1999 [puede consultarse en http://www.sustainabilityinstitute.org/pubs/Leverage_Points.pdf].

325. Atención al importante trabajo que sobre la noción de *procomún* vienen realizando Antonio Lafuente y otros autores/as. Un aproximación en el blog TECNOCIDANOS: http://www.madrimasd.org/blogs/tecnocidanos/

326. Una interesante relectura de Boulding en Ricardo Almenar: *El fin de la expansión*, Icaria, Barcelona, 2012.

327. "El 15-M es paradójico: reclama el derecho a ser burgués", *El País*, 16 de diciembre de 2011.

328. Véase al respecto Len Doyal e Ian Gough: *Teoría de las necesidades humanas*, Icaria, Barcelona, 1994, pp. 264 y ss.; así como Manfred Max Neef: *Desarrollo a escala humana*, Icaria, Barcelona, 1994, pp. 57 y ss.

329. Zygmunt Bauman: *En busca de la política* (especialmente el capítulo 1: "En busca de espacio público"), FCE, México, 2002.

330. En cambio, necesidades tan básicas como la alimentación y la vivienda dependen del mercado, lo cual las hace depender del acceso a un empleo remunerado o a un subsidio, que no está garantizado en una economía capitalista

331. Una reflexión interesante en Tom Hartmann: *The Last Hours of Ancient Sunlight*, Three Rivers Press, 1997, edición revisada en 2004 [pueden hallarse extractos del libro en http://www.thomhartmann.com/blog/2007/11/last-hours-ancient-sunlight].

332. Alguna reflexión al respecto en el parágrafo "Ciudadanía social en el siglo XX" del capítulo siguiente de este libro.

333. Recordemos: el cénit del petróleo (*peak oil*) ya comenzó en 2005, cuando se alcanzó el techo de extracción del crudo convencional de mejor calidad (según ha reconocido después incluso un organismo tan entregado al productivismo como la Agencia Internacional de la Energía).

334. Lo he desarrollado un poco en el ensayo *Sobre el milagro (reflexiones filosófico-históricas y poético-prepolíticas)*, Asociación de Profesores de Español "Gerardo Diego" de Cantabria, Santander, 2010; recogido luego en Jorge Riechmann: *Ahí es nada*, El Gallo de Oro, Bilbao, 2014, pp. 99-140.

335. Jacobo Muñoz: "En la muerte de Paco Fernández Buey", *mientras tanto*, 119, Barcelona, 2013, p. 96.

336. Daniel Defoe: *Moll Flanders*, p. 405 de la edición en e-book que puede encontrarse en http://www.todoebook.net/ebooks/NovelaClasica/DanielDefoe-MollFlanders-v1.0.pdf

337. No estoy seguro de la atribución. En *Jaikus inmortales* (ed. de Antonio Cabezas, Hiperión, Madrid, 1999, p. 114), se da a Issa (1762-1826) como autor del siguiente jaiku: "Bajo las flores/ deja de haber personas/ del todo extrañas".

338. Para una exploración extensa de la cuestión véase Santiago Álvarez Cantalapiedra (coord.): *Convivir para perdurar. Conflictos ecosociales y sabidurías ecológicas*, Icaria, Barcelona, 2011.

339. Juan Ramón Jiménez, notas "Límites del progreso", en *Y para recordar por qué he venido* (edición de Fco. Javier Blasco), Pre-Textos, Valencia, 1990, p. 223.

340. Sugeriría leer este capítulo junto con mi ensayo “Sobre socialidad humana y sostenibilidad”, capítulo 10 de *La habitación de Pascal.*

341. Friedrich Nietzsche: *La gaya ciencia*, parágrafo 345 (por ejemplo, en la edición de José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 1984, p. 191).

342. Stanislaw Jerzy Lec: *Pensamientos despeinados*, Pre-Textos, Valencia, 2014, p. 56.

343. Citado en José Antonio Marina, *Las culturas fracasadas*, Anagrama, Barcelona, 2010. p. 85.

344. Manuel Cruz: “El pulso de nuestra sociedad”, *El País*, 31 de julio de 1993. Manuel Cruz está reseñando el ensayo de Victoria Camps *Paradojas del individualismo* (Crítica, Barcelona, 1993).

345. Alasdair MacIntyre, *Historia de la ética*,Paidós, Barcelona, 1991, p. 182.

346. Albert Einstein, obituario del físico Rudolf Ladenburg, 1952. Ahora en *Albert Einstein: el libro definitivo de citas*, Plataforma Editorial, Barcelona, 2014, p. 115.

347. Luis Enrique Alonso y C.J. Fernández: *Los discursos del presente. Un análisis de los imaginarios sociales contemporáneos*, Siglo XXI, Madrid, 2014, p. 293.

348. José María Bermúdez de Castro: *La evolución del talento. Cómo nuestros orígenes determinan nuestro presente*, Debolsillo, Barcelona, 2011, p. 127.

349. Ramón Fernández Durán: *La quiebra del Capitalismo Global: 2000-2030*, manuscrito, octubre de 2010, p. 15. Luego publicado: Ramón Fernández Durán: *La quiebra del Capitalismo Global 2000-2030. Preparándonos para el comienzo del colapso de la civilización industrial*, Virus/Libros en Acción, Madrid, 2011.

350. Salvador Giner: *Sociología*, Península, Barcelona, 1988, p. 39.

351. Salvador Giner, *op. cit.*, p. 41. Por lo demás, los individuos se conducen y juzgan el mundo social no solo en relación con los miembros del grupo propio, *sino en relación con los demás*. Los *grupos de referencia* (grupos ajenos respecto de los cuales orientamos nuestra conducta: introdujo la noción Robert K. Merton) pueden ser de dos signos diferentes: positivos y negativos. Los llamamos *grupos de referencia positivos* sí son portadores de normas, valores y formas de vida que se desean. (Así, por ejemplo, el “nuevo rico” se esfuerza por ser admitido en la “alta sociedad” que toma como grupo de referencia positivo.) Son *grupos de referencia negativos* cuando el sujeto los concibe como portadores de valores, normas y formas de vida que hay que evitar. (El mismo “nuevo rico” puede considerar a su grupo de origen como grupo de referencia negativo, y pensar que es vulgar y degradante.) Incluso hay grupos de referencia imaginarios: son aquellos que, en realidad, no poseen las características que les atribuimos. Por ejemplo: los judíos conversos en la Castilla del siglo XVI, según los imaginaban muchos gentiles, o los negros e hindúes en Sudáfrica, según los imaginaba la población blanca que discriminaba contra ellos. (Cf. Salvador Giner, *op. cit.*, p. 42.) En cuanto grupos sociales valorados positivamente a los que a la gente le gustaría pertenecer, los grupos de referencia *influyen sobre las personas modificando sus opiniones, actitudes, marcos de referencia y estilos de conducta*. Véase la voz “Grupo de referencia” en Salvador Giner/Emilio Lamo de Espinosa/Cristóbal Torres (eds.): *Diccionario de sociología*, Alianza, Madrid, 1998, p. 337.

352. Véase Jorge Riechmann, capítulos 9 y 10 de *La habitación de Pascal*.

353. Citado en Zygmunt Bauman: *El arte de la vida*, Paidós, Barcelona, 2009, p. 7.

354. Max Horkheimer en 1930: “Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia”, en *Historia, metafísica y escepticismo*, Alianza, Madrid, 1982, p. 45.

355. Norbert Elias: *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona, 1990.

356. Insiste el profesor Tomás Pollán en que habría que leer a Louis Dumont (*Ensayos sobre el individualismo*) junto con Karl Polanyi (*La gran transformación)*, pues los dos analizan la excepción histórica de Occidente, que contrasta vivamente con el resto de la historia humana: el primero la cultura individualista, el segundo los mercados desencastrados.

357. Elias, citado en Philippe Corcuff: *Las nuevas sociologías*, Alianza, Madrid, 2005, p. 26.

358. Max Adler, citado en Marguerite Mendell y Karl Polanyi Levitt: “Karl Polanyi: su vida y época”,

en *Textos escogidos* de Karl Polanyi, CLACSO/Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012. Polanyi solía repetir estas palabras de Adler.

359. Almudena Hernando: *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno,* Katz, Madrid/Buenos Aires, 2012, p. 22.

360. El otro rasgo excepcional de esa Modernidad euronorteamericana lo constituye la economía "desencastrada", como analizó Karl Polanyi en su clásico estudio de 1944 *La gran transformación.* Mientras que en todas las demás sociedades los que nosotros llamamos fenómenos económicos están insertos en la densa trama de la vida social (y no pueden entenderse sin entender, por ejemplo, las relaciones de parentesco o las creencias religiosas), en cambio el liberalismo económico de la Modernidad se sitúa en las antípodas de todo lo demás, aislando lo económico como un sistema independiente.

361. Entre las cuales sigue teniendo mucho interés *El individualismo* de Steven Lukes, aunque se escribió hace más de cuatro decenios.

362. Louis Dumont: *Ensayos sobre el individualismo,* Alianza, Madrid, 1987, p. 30.

363. Norbert Elias: *La sociedad de los individuos,* Edicions 62, Barcelona, 1990.

364. Zygmunt Bauman: *Mortalidad, inmortalidad y otras estrategias de vida*, Sequitur, Madrid, 2014. (Aquí citada la p. 177.)

365. Dumont: *Ensayos sobre el individualismo, op. cit.*, p. 37. A renglón seguido el antropólogo francés aclara: "Desde este punto de vista, hay dos tipos de sociedades. Allí donde el Individuo es el valor supremo hablaré de *individualismo*; en el caso opuesto, en que el valor reside en la sociedad como un todo, hablaré de *holismo*".

366. Cabe señalar aquí que algunos autores establecen una diferencia conceptual normativa entre "individuación" e "individualización". Así Armando Fdez. Steinko: "La individualización es un proceso de emancipacion individual al margen o enfrentado a la colectividad. La individuación es la emancipación individual entendida como parte, incluso como 'condición necesaria' (Marx) para abordar un proceso de emancipación colectiva de la que se alimenta o nutre la propia individuación" (Armando Fernández Steinko: "Recursos, escasez y democracia económica", en Jorge Riechmann, Óscar Carpintero y Alberto Matarán (coords.): *Los inciertos pasos desde aquí hasta allá: alternativas socioecológicas y transiciones poscapitalistas,* Universidad de Granada/CICODE, 2014, p. 161). Pero en lo que sigue no nos atendremos a esa contraposición entre una individualización "mala" y una individuación "buena".

367. Almudena Hernando: *La fantasía de la individualidad, op. cit.*, p. 84.

368. Sería importante reflexionar con rigor sobre el nexo entre los procesos de individuación y la angustia humana ante la muerte… Hay muchas pistas valiosas en Zygmunt Bauman: *Mortalidad, inmortalidad y otras estrategias de vida, op. cit*.

369. Hernando: *La fantasía de la individualidad, op. cit*., p. 90.

370. A menudo lo ha expuesto Tomás Pollán, profesor de antropología filosófica en la UAM, a partir del libro seminal de Alexander Luria (1902-1977): *Desarrollo histórico de los procesos cognitivos* (Akal, Madrid, 1987). Pollán elaboró estas cuestiones en su curso de 2013-14 dentro del Máster en Crítica y Argumentación Filosófica de la UAM. Expone al respecto Almudena Hernando: "En la oralidad no existe el pensamiento abstracto, desconectado de la acción, ni la conciencia de la existencia de la mente, ni los verbos que hacen alusión a los estados mentales, como pensar, decidir, creer, dudar, equivocarse, etc. Aunque en las sociedades orales se da ya cierta disociación entre razón y emoción en relación con los fenómenos que se controlan […], no se pueden concebir aún leyes generales para reperesentar dinámicas que engloben el funcionamiento de fenómenos concretos diferentes, lo que, en cambio, sí permite hacer la ciencia a través de la escritura. Esto significa que en la oralidad no es posible aislar un nivel de representación del mundo separado de la experiencia o vivencia personal de ese mundo" (*La fantasía de la individualidad, op. cit*., p. 92).

371. Hernando: *La fantasía de la individualidad, op. cit*., p. 43. La *identidad relacional* "consiste en tener una idea de sí solo en tanto que partes de una unidad mayor que es el propio grupo, lo que aumenta la sensación de seguridad y potencia frente a una naturaleza que no controlan en ninguna medida" (p. 67). Uno mismo no pude concebirse fuera de esa red de relaciones. La prehistoriadora concibe la identidad relacional y la identidad individualizada como "dos *bloques o conjuntos cerrados* de rasgos que se ponen en juego *dentro de una misma persona* en distintos porcentajes, en el nivel consciente […], según cuál sea su grado de control y capacidad para explicar racionalmente los fenómenos del mundo. Cuando la persona *no controla* un fenómeno, se relaciona con él siguiendo las pautas de la identidad relacional, y cuando *sí lo controla*, la relación que establece con él se define a través de los rasgos de la individualidad" (p. 101). "El grado de individualidad de una persona no es otra cosa que el trasunto identitario de su posición de poder/control/ conocimiento racional del mundo. Es la parte cognitiva de ese grado de poder" (p. 106). "Cuanto menos poder, más identidad relacional; cuanto más poder, más individualidad" (p. 107).

372. Y Almudena Hernando sostiene que lo que actualmente llamamos *identidad de género femenina* no es otra cosa que la *identidad relacional* que describimos tanto para hombres como para mujeres de los grupos de cazadores- recolectores… Frente a ella, la *masculinidad hegemónica* no es sino una forma de *individualidad dependiente* que desconoce sus propias necesidades de seguridad emocional y delega o "externaliza" en las mujeres la función de conexión con el grupo. Sería harto interesante exponer el análisis sobre el origen del patriarcado que proporciona esta autora, pero ello desbordaría el propósito de este ensayo

373. Josu Landa: *Éticas de crisis: cinismo, epicureísmo, estoicismo,* Fondo Editorial del Caribe, Barcelona (Venezuela), 2012, p. 30.

374. Así, A.D. Lindsay observa que en el epicureísmo se da "el concepto de sociedad como simple agregado de individuos; la doctrina de que Estado, legislación y justicia son, en el mejor de los casos, males necesarios; una actitud mental científica que conduce a la aceptación del atomismo y hedonismo psicológicos; y la importancia concedida a la asociación voluntaria y la relación contractual" (voz "*Individualism*" en la *Encyclopedia of the Social Sciences,* Nueva York, 1930-35, vol. 7, p. 676).

375. Una interesante introducción a los antiguos filósofos cínicos, con modernas "gafas ecológicas", en José Alberto Cuesta: *Ecocinismo. La crisis ecológica desde la perspectiva de la filosofía cínica,* Libros del Viejo Topo, Barcelona, 2011.

376. Epicteto, *Pláticas* (redactadas por Arriano; ed. de Pablo Jordán de Urríes), Eds. Alma Mater, Barcelona, 1957, p. 26.

377. Aquí el matiz oportuno podría enunciarse en los siguientes términos: "Antes de Sócrates, lo más común era que los filósofos [en la Grecia antigua] fuesen hombres pertenecientes a la aristocracia o a algún sector de las elites griegas. A partir del propio Sócrates —hijo de un escultor-picapedrero y una partera— y de Antístenes —una especie de bastardo, de ciudadanía dudosa, en virtud de la procedencia tracia de su madre—, pero sobre todo a consecuencia de las grandes alteraciones políticas derivadas del imperialismo macedonio, la filosofía se convierte en asunto de todo el que esté interesado en ella, sin distinción de sexo, origen geográfico o condición social: es decir, sobre la base de un cosmopolitismo de fondo, las mujeres, los extranjeros y los esclavos, al margen de sus edades, podían convertirse en filósofos" (Josu Landa, *Éticas de crisis, op. cit.*, p. 30).

378. Dumont: *Ensayos sobre el individualismo, op. cit*., p. 36.

379. Dumont, *Ensayos sobre el individualismo, op. cit.*, p. 37. Sobre este asunto véase también, del mismo autor, *Homo hierarchicus,* Aguilar, Madrid 1970.

380. Serge-Christophe Kolm, entrevista "Un bouddhisme profond pour le monde moderne", revista *Aurores*, 39, enero de 1984.

381. Dumont: *Ensayos sobre el individualismo, op. cit.*, p. 40.

382. Dumont: *Ensayos sobre el individualismo, op. cit.*, p. 40.

383. En realidad, también las otras religiones monoteístas, y especialmente el judaísmo, tienden a generar esta clase de individuación. En la tradición judía se menciona a menudo al rabí Susiah, quien decía que en la otra vida Dios no le preguntaría: "¿Has sido Abraham?", ni "¿Has sido Moisés?", ni "¿Has sido Hillel?", sino "¿Has sido Susiah?" (citado en Hilary Putnam: *Cómo renovar la filosofía,* Cátedra, Madrid, 1994, p. 260). En otro lugar Putnam cita el Talmud de Babilonia, *Sanedrín* 37a: "Cuando un ser humano acuña monedas usando un sello, todas son similares entre sí; mientras que, cuando el Rey de Reyes imprime con su sello a cada ser humano, ninguno resulta igual que su congénere" (citado en Hilary Putnam: *Ética sin ontología,* Alpha Decay, Barcelona, 2013, p. 47).

384. Dumont: *Ensayos sobre el individualismo, op. cit.*, p. 42.

385. Robert Castel: "El desafío de convertirse en un individuo: bosquejo de una genealogía del indivi dualismo hipermoderno", capítulo final de *El ascenso de las incertidumbres,* FCE, México DF, 2010, pp. 307-308.

386. Dumont: *Ensayos sobre el individualismo, op. cit.*, p. 44. Sobre el proceso de secularización véase Marcel Gauchet: *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión,* Trotta, Madrid, 2005; así como Charles Taylor: *La Era Secular,* Gedisa, Barcelona, 2014.

387. Castel: "El desafío de convertirse en un individuo", *op. cit*., p. 309.

388. Almudena Hernando: *La fantasía de la individualidad, op. cit.,* p. 88.

389. El filósofo y director de la Fundación Juan March prosigue: "El problema moderno se resume, en efecto, en cómo ser hombre verdadero. Si se nos ofreciera un filtro cuya administración nos garantizara una felicidad perpetua con independencia de nuestros logros y decisiones individuales, la mayoría de nosotros no lo tomaría, porque percibiría ese estado placentero como una forma odiosa de despersonalización. Lo cual demuestra que, para nosotros, los modernos, lo primero es ser individual y todo lo demás, ¡todo!, adquiere valor solo en tanto que lo somos.

La perplejidad de la filosofía contemporánea dimana del hecho de que el utillaje conceptual todavía hoy en uso se forjó en la época cósmica de la cultura y no sirve para iluminar la experiencia del yo moderno. La tarea actual de la filosofía consiste en reinterpretar esas categorías desde la perspectiva del destino individual del hombre, cuyo entorno ya no es el cosmos acogedor y nutricio de la tradición secular sino un mundo estructuralmente injusto con el afligido yo. Por su parte, antes de proceder a dicha reinterpretación, este mismo sujeto moderno ha de cumplir con lo suyo y decidirse de una vez a someterse a una dieta severa de adelgazamiento para desprenderse de la grasa sobrante adherida a una noción absoluta del individuo (como la de la cita de Kleist), de cariz sociópata y a la postre inviable, y adoptar a cambio otra relativista y contingente encarnada por el ciudadano democrático que desea la concordia y asume positivamente y como parte de su identidad personal los límites a la subjetividad inherentes a la convivencia.

En suma, una apropiación de la tradición filosófica en perspectiva individual, previo aligeramiento por parte del yo de ese exceso de énfasis heredado del Romanticismo, conforma mi particular *logon didonai,* algo que en entregas anteriores de *Todo a mil*, en el transcurso de las estaciones de primavera y verano, he tratado de ensayar al presentar mi visión adelgazada del sentido de la vida, el yo (único y repetible), la mortalidad, la felicidad, la belleza, el amor, la ética de la vida privada o la verdad del relativismo…" (Javier Gomá: "Razón: portería", *Babelia,* 8 de septiembre de 2012 [puede consultarse en http://cultura.elpais.com/cultura/2012/09/05/actualidad/1346840927_596793.html].

390. Castel: "El desafío de convertirse en un individuo", *op. cit.*, p. 310. Sobre el individuo moderno concebido como proceso de apropiación simultánea de la naturaleza y de sí mismo, véase C.B. McPherson: *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke,* Fontanella, Barcelona, 1979 (reedición en Trotta, Madrid, 2005); así como Pietro Barcellona: *El individualismo*

propietario, Trotta, Barcelona, 1996.

391. Castel: “El desafío de convertirse en un individuo”, ibíd.

392. Castel: “El desafío de convertirse en un individuo”, *op. cit.*, p. 311.

393. Rosa Montero: “Entre el individualismo y el rebaño”, publicado en Córdoba (Argentina) el 21 de diciembre de 2004, disponible en http://buscador.lavozdelinterior.net/2004/1221/suplementos/temas/nota291531_1.htm

394. Almudena Hernando: *La fantasía de la individualidad*, *op. cit.*, p. 19. La autora, en este contexto, insiste en que no se pueden separar sujetos y objetos en el análisis de una cultura, pues se dan constantes procesos de realimentación entre esos dos polos: “si los objetos de distintas culturas son diferentes es porque las personas que los fabrican también lo son. […] Las personas construyen la cultura material tanto como la cultura material construye a las personas. Es decir, somos como somos porque utilizamos determinados objetos, y porque somos así, fabricamos unos objetos y no otros” (p. 19). Una sociedad individualizada produce objetos individualizados, y a través del uso rutinario de tales objetos se individualiza cada vez más (amplificación de la tendencia social). Además, es importante reparar en que “la cultura material expresa los rasgos estructurales profundos, el inconsciente de la cultura” (p. 21).

395. El término *socialismo* se acuña hacia 1830, en explícita oposición a los supuestos del individualismo (Cf. Lukes, *op. cit.*, p. 115). Vale la pena recordar aquí que “en la tradición socialista se llamaba socialismo a una determinada forma de vida” organizada alrededor del valor solidaridad (Manuel Sacristán: *Seis conferencias sobre la tradición marxista y los nuevos problemas* (edición de Salvador López Arnal), Libros del Viejo Topo, Barcelona, 2005, p. 36; véase también p. 215). Fue con el estalinismo, sigue explicando Sacristán, cuando se falsea esta noción —que cabría llamar socialismo de la vida cotidiana—, pasando a significar ya no fines, sino medios: algunos instrumentos de lo que se creía que era el socialismo (por ejemplo, la socialización/estatalización de los medios de producción).

396. Joseph de Maistre : “Extrait d’une conversation”, en *Oeuvres complètes*, vol. XIV, Lyon 1884-87, p. 286; citado por Steven Lukes: *El individualismo, op. cit.*, p. 14.

397. “El sansimonismo compartió las ideas de los antirrevolucionarios [como Bonald y de Maistre]: su crítica contra la glorificación del individuo por parte de la Ilustración; su aversión a la atomización social y a la anarquía; y su deseo de alcanzar un orden social orgánico, estable, jerárquico y armonioso. Pero aplicó estas ideas en una dirección históricamente progresista: ese orden social no sería el eclesiástico y feudal del pasado, sino el industrial del futuro…” (Lukes: *El individualismo, op. cit.*, p. 16).

398. Alexis de Tocqueville : *De la démocratie en Amérique; Souvenirs; L’Ancien Régime et la Révolution* (introducción y notas de Jean-Claude Lamberti y Françoise Mélonio), Robert Laffont, París, 1986, p. 496.

399. *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Alianza, Madrid, 2004, pp. 150-151.

400. Javier Gomá rechaza el valor concedido a la excentricidad en la cultura moderna y posmoderna: “Todavía a fines del XVIII Samuel Johnson, portavoz de una larga tradición, enseñaba a sus contemporáneos la ‘grandeza de la generalidad’, que es como decir la grandeza de la normalidad. […] La excentricidad es un fenómeno de toda la conciencia decimonónica europea, que durante el siglo XX se masifica y se constituye en la nota distintiva de la subjetividad moderna, con independencia de las clases: ser hombre es ser distinto del mundo y de los demás hombres, y así lo individual del individuo, en esta postrera vulgarización del concepto, ha de discernirse en lo diferente, único, original, exótico, inusitado e irrepetible residente en él. Y de ahí, cayendo por una pendiente inclinada, se va en derechura a la industria del entretenimiento de Disney Channel: ser hombre es —idealmente— ser especial, como dice el escolar enamorado a la salida del instituto. La democracia ha generalizado a todos los ciudadanos la autoconciencia aristocrática reservada a los

estratos socialmente superiores, en lugar de alumbrar una idea igualitaria de la subjetividad basada en la misma dignidad de todos los hombres y en su común mortalidad. ¿Es esta la última palabra sobre el hombre? No y no. […] Comprendo los recelos hacia cualquier empeño por restituir una normalidad que tuviera como efecto la nivelación castrante de todo impulso de distinción y excelencia. Solo que no toda distinción humana ha de conducir, por fuerza, a la extravagancia. Hay dos maneras de distinguirse sobre la 'indistinta' medianía: siendo excepcional o siendo extraordinario. Es excepcional quien se singulariza saliéndose de la norma común, como hacen la mayoría de los extravagantes héroes de las novelas modernas; es extraordinario quien sigue esa norma, pero destaca sobre los demás al llevarla a un rango superior de perfección y cumplimiento" (Javier Gomá Lanzón: "Tú eres muy especial", *Babelia,* 8 de enero de 2011, p. 16).

401. Desde el marxismo revolucionario del siglo XXI, apunta Michael Löwy: "La crítica de los románticos al capitalismo tiene dos vertientes que no son contradictorias, pero sí son distintas. Una es la afirmación de la singularidad de los individuos, la valorización del individuo en su calidad única y singular. Cada individuo tiene una singularidad que tiene un valor humano profundo. Pero ¿qué hace el capitalismo? Uniformiza todos los individuos, destruye la singularidad, los hace todos copias conformes uno del otro, todos consumen la misma Coca Cola, todos ven las mismas películas, todos se sientan delante de su televisión. Se produce una homogeneización y una uniformización mercantil que destruye esa calidad singular de los individuos. Por otro lado, dicen los románticos, el capitalismo destruye los vínculos comunitarios, las relaciones sociales colectivas, atomizando a la gente, dejando los individuos atomizados, disociados, entonces el individuo ya no va al sindicato, al partido, ni al café o al teatro, sino que se queda en su casa con su televisión individualmente. Esa atomización es una característica del capitalismo. Creo que podemos recuperar esos dos elementos de la crítica romántica. Al mismo tiempo valorizar el sujeto individual, en su singularidad, en su autenticidad, y a la vez valorizar las relaciones sociales, comunitarias, no solo la comunidad tradicional de la que hablaban los románticos, sino nuevas formas comunitarias como pueden ser el sindicato, el partido, el movimiento social, el grupo de afinidad, etc. La lucha de clases en un sentido amplio y todo el conjunto de luchas que tienen que ver con el enfrentamiento social, son nuevas formas colectivas de comunidad fundamentales porque no habrá cambio social sin organización colectiva" (Löwy entrevistado por Diana Fuentes y Víctor Neves: "No podemos volver al pasado. Pero quedar en el vacío presente es insoportable", publicado en la web de *Viento Sur* el 23 de octubre de 2014 [puede consultarse en http://vientosur.info/spip.php?article9504].

402. Citado en J. Dubois: *Le vocabulaire politique et sociale en France de 1869 à 1872,* París, 1962, p. 322. Recogido por Lukes, *op. cit.*, p. 21.

403. Véase el capítulo "La verdadera importancia de la igualdad y la libertad" en Lukes, *op. cit.*, pp. 177 y ss. También Manuel Sacristán apreciaba positivamente el proceso de individuación: apuntó que el intento de conquista más grande y valioso de la burguesía, junto con el impulso a la ciencia, fue "la diversificación individual" (Manuel Sacristán: *Sobre Gerónimo* (edición de Salvador López Arnal), Libros del Viejo Topo, Barcelona, 2013, p. 165).

404. Y el feminismo, dirá Amelia Valcárcel, fue el hijo no deseado de la Ilustración.

405. Karl Marx y Friedrich Engels: *La ideología alemana,* Pueblos Unidos, Montevideo, 1958, p. 82.

406. Y ello, como se sabe, frente al tosco colectivismo del "comunismo basto" frente al que Marx previene en los *Manuscritos de París* de 1844. Escribe Philippe Corcuff que, según esta antropología de Marx, "los seres humanos estarían dotados de deseos y pasiones infinitas. Tales deseos y pasiones son considerados como potencialidades creadoras. El deseo y la pasión aparecen en Marx como intrínsecamente positivos y emancipadores. El capitalismo (pero también, dentro de una lógica un tanto diferente, el 'comunismo vulgar' o 'basto') constituye un marco social que traba, ahoga y fragmenta estas capacidades humanas a través de la doble lógica de la dominación de

la mercancía y de la división industrial del trabajo (analizada en *El capital*). Para Marx, una sociedad emancipada debería liberar los deseos humanos creadores de sus trabas. Se puede hablar entonces de una antropología filosófica de los deseos humanos creadores, asociada a una política emancipatoria. […] La fragilidad antropológica de Marx radica particularmente en la visión idílica de una asociación de singularidades tendientes a eliminar las tensiones, los conflictos y las competencias entre ellas" (Philippe Corcuff: "Figuras de la individualidad: de Marx a las sociologías contemporáneas", *Cultura y representaciones sociales* 4, México, marzo de 2008, p. 20).

407. Michael Löwy y Samuel González: "Crisis ecológica y lucha política: la alternativa ecosocialista", revista *Memoria* (México). Reproducido en *rebelión* el 13 de diciembre de 2010 [puede consultarse en http://rebelion.org/noticia.php?id=118552].

408. François Dubet : "Pour une conception dialogique de l'individu", EspacesTemps.net, 21 de junio de 2005 [puede consultarse en http://www.espacestemps,net/document1438.html]. Un decenio antes, Dubet había expuesto esta concepción en su libro *La sociologie de l'expérience*, Seuil, París, 1994.

409. Uno diría que el ansia de posesión enraíza en nuestra biología a través de la satisfacción de las necesidades básicas (sexo, alimento, cobijo, etc.). Poseer (prototípicamente, un territorio productivo) nos otorga cierta seguridad: confiamos en que los recursos poseídos nos permitirán satisfacer nuestras necesidades básicas. Pero *supongamos que nuestra organización social nos otorga esa garantía*: entonces desaparece el motivo para desear propiedades. Podemos seguir por inercia encarrilados en un fetichismo de la propiedad privada, pero viviríamos mejor si fuéramos capaces de prescindir de él. De forma apodíctica: si existe una buena seguridad social, la propiedad privada no tiene razón de ser. (La otra gran cuestión es, claro, el afán de dominación...)

410. Robert Castel: "El desafío de convertirse en un individuo", *op. cit.*, p. 314.

411. Véase al respecto Antonio Antón: "Sujetos. Una crítica a los paradigmas posmoderno y cultural", boletín *mientras tanto.e*, 125, 23 de mayo de 2014 [puede consultarse en http://www.mientrastanto.org/boletin-125/ensayo/sujetos-una-critica-a-los-paradigmas-posmoderno-y-cultural]. Como indica este sociólogo, "los procesos de individualización (o individuación) pueden ser contradictorios, así como la relación de individuo y sociedad (y Estado o mercado). Con un estatus socioeconómico acomodado y una posición social de ventaja, se puede partir de esas relaciones sociales 'seguras' y darlas por descontadas. Entonces el proyecto de individuación se puede realizar haciendo abstracción de ellos, solo volcándose en la autoafirmación personal. Aun así, el plano individual sigue siendo ambivalente: se puede desarrollar desde la supuesta libertad del consumismo compulsivo hasta la amplitud de las posibilidades de elecciones vitales en distintos ámbitos culturales y subjetivos. En el otro extremo, con una situación precaria respecto de los vínculos e instituciones económicas y sociales o con posiciones de fuerte subordinación y dependencia, es mucho más difícil ese proceso de individualización (incluido el consumismo) centrado en el yo; se generan sujetos frágiles o, más aún, individuos fracasados en su propia construcción personal y en sus relaciones sociales, sin poder constituirse en sujetos autónomos. En consecuencia, son desiguales las condiciones sociales en que los distintos grupos e individuos pueden avanzar en la libertad y el desarrollo personal".

412. Louis Dumont, *Ensayos sobre el individualismo, op. cit.*, p. 32. Vale la pena detenerse el el capítulo 6 del libro: "La enfermedad totalitaria. Individualismo y racismo en Adolf Hitler" (pp. 157 y ss.).

413. La pregunta difícil sería: usted se individúa, de acuerdo, pero ¿a costa de quién?

414. Francisco Fernández Buey: "Ética y política en la obra de Antonio Gramsci", comunicación a un congreso sobre Gramsci en Turín, diciembre de 1997 [puede consultarse en http://creandopueblo.files.wordpress.com/2011/08/fernandezbuey-gramsci-eticaypolitica.pdf].

415. Steven Lukes, *El individualismo, op. cit.*, p. 18.

416. Luis Enrique Alonso y Carlos J. Fernández Rodríguez: *Los discursos del presente. Un análisis de los imaginarios sociales contemporáneos, op. cit.*, p. 290. No puedo aquí dejar de recomendar la atenta lectura de todo el epílogo del libro, al que pertenece esa cita: "El individualismo contemporáneo y el espacio de lo social".

417. Émile Durkheim : *L'individualisme et les intellectuels* [1898], Mille et Une Nuits, París, 2002, p. 26.

418. Philippe Corcuff identifica en Durkheim una *antropología de los deseos humanos frustrantes*, evidente por ejemplo en su obra sobre *El suicidio.* "Para Durkheim, la 'naturaleza humana' se caracterizaría por 'necesidades' potencialmente 'ilimitadas' que se presentan como 'insaciables' y como portadoras de angustias, de sufrimientos, y por lo tanto de anomia. El carácter insaciable de los deseos humanos no los vuelve creadores en primer término, como en Marx, sino más bien frustrantes. 'Una sed inextinguible es un suplicio perpetuo', escribe. De aquí deriva una orientación política diferente de la de Marx: se requeriría poner límites —normas sociales y restricciones sociales— contra los cuales vendría a rebotar el carácter destructor y auto-destructor de los deseos humanos" (Philippe Corcuff: "Figuras de la individualidad: de Marx a las sociologías contemporáneas", *op. cit.*, pp. 21-22).

419. Véase Zygmunt Bauman: *La sociedad individualizada*, Cátedra, Madrid, 2001; y del mismo autor: *Amor líquido*, FCE, Buenos Aires, 2005.

420. Zygmunt Bauman y Gustavo Dessal: *El retorno del péndulo. Sobre psicoanálisis y el futuro del mundo líquido*, FCE, Madrid/Buenos Aires, 2014, p. 78.

421. Armando Fernández Steinko: "Recursos, escasez y democracia económica", en Jorge Riechmann, Alberto Matarán y Óscar Carpintero (coords.): *Los inciertos pasos desde aquí hasta allá: alternativas socioecológicas y transiciones poscapitalistas, op. cit.*, p. 161.

422. Francisco Fernández Buey: *Por una universidad democrática*, Libros del Viejo Topo, Barcelona, 2009, p. 90.

423. Richard Sennett: *El declive del hombre público* [1974], Península, Barcelona, 2002; Christopher Lasch: *The Culture of Narcissism*, Norton and Co., Nueva York, 1979.

424. Marcel Gauchet : "Essai de psychologie contemporaine. Un nouvel âge de la personnalité", *Le Débat* 99, marzo-abril de 1998.

425. Robert Castel: "El desafío de convertirse en un individuo", *op. cit.*, p. 321.

426. Robert Castel: "El desafío de convertirse en un individuo", *op. cit.*, p. 322. Castel habla en este caso de *individuos por exceso.* Su esquema de interpretación del paso a esta clase de "individuos hipermodernos" es el siguiente: "El individuo moderno caracterizado por la posibilidad de una independencia social fundada sobre el soporte de la propiedad privada, y luego de la propiedad social, permanece todavía en el centro del dispositivo [a comienzos del siglo XXI]. Pero esta centralidad es erosionada, y por los dos extremos. Por arriba, se da la promoción de los individuos por exceso que escapan a la vez de las coerciones y las protecciones que constituían el basamento de la independencia el individuo moderno. Podría decirse que tienen la capacidad de evadirse de la sociedad porque, por la abundancia de los soportes de que disponen, esta deja de pesar sobre ellos, o por lo menos eso creen. Pero la estructura del individuo moderno se deteriora también por la parte inferior, con la multiplicación de los individuos por defecto que perdieron o que no logran acceder al umbral de los soportes de la propiedad social, al mismo tiempo que no están protegidos por la propiedad privada" (p. 333). Las dos tesis finales de este agudo sociólogo francés son: *no hay individuo sin soportes* (vale decir: condiciones sociales para conducirse como actores capaces de garantizar su existencia por sus propios medios), *y no hay individuo sin Estado* (el Estado es el soporte de los soportes, ya sea porque los garantiza y defiende —derecho de propiedad— o porque es el ejecutor que presidió su constitución —derechos sociales—) (pp. 333-337).

427. Hervé Kempf: *Para salvar el planeta, salir del capitalismo,* Capital Intelectual, Madrid, 2010, p. 50.

428. Hay, por supuesto, una copiosa línea de reflexión celebratoria del *easy going* posmoderno, que descubre más virtudes que defectos en el individualismo narcisista y consumista que se ha fomentado a lo largo de la era neoliberal. Un buen exponente de la misma sería el celebrado ensayista francés (de origen polaco) Gilles Lipovetsky, quien después de la publicación de *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo* (Anagrama, Barcelona, 1986) se convirtió en un intelectual globalizado con gran capacidad de convocatoria. No obstante, esta clase de reflexión no me parece tan relevante para mis fines —en este breve ensayo— como para hacerla objeto de tratamiento detallado.

429. José Vidal-Beneyto: "La corrupción de la democracia", *El País,* 12 de diciembre de 2009. Más adelante recuerda el sociólogo español que la lógica del mercado "está anclada en la escasez y en el egoísmo a las que hay que oponer el don y la gratuidad, también ilimitadas, pero susceptibles además de hacer posible y de consagrar la diversidad. Aunque sin olvidar que la mitificación de lo diverso proscribe lo igual y que la prédica del pluralismo esconde casi siempre, como sostiene Walter Benn Michaels (en *The Trouble with diversity* cuando escribe 'múltiple sí, pero a mi modo'), una incoercible voluntad de dominación".

430. Zygmunt Bauman: "On mass, individuals, and peg communities", en N. Lee y R. Munro (coords.): *The Consumption off Mass,* Blackwell Publishers, Oxford, 2001, p. 103.

431. George Ritzer: *El encanto de un mundo desencantado. Revolución de los medios de consumo,* Ariel, Barcelona, 2000, p. 99.

432. L. Pignotti: *La Supernada: ideología y lenguaje de la publicidad,* Fernando Torres, Valencia, 1974, p. 141 (citado en Juan María González Anleo: *Consumidores consumidos. Juventud y cultura consumista,* Khaf, Madrid, 2014, p. 146).

433. Bauman: "On mass, individuals, and peg communities", *op. cit.*, p. 103.

434. Kempf: *Para salvar el planeta, salir del capitalismo, op. cit.*, p. 59.

435. Olivier Roy, entrevista en *Metronews,* París, 7 de noviembre de 2014.

436. Max Horkheimer: *Para la crítica de la razón instrumental,* citado por Helmut Gumnior en Herbert Marcuse, Karl Popper y Max Horkheimer: *A la búsqueda de sentido* (tercera edición) (ed. de Andrés Ortiz-Osés), Sígueme, Salamanca, 1998, p. 87.

437. Martin Cohen: *Filosofía política,* Cátedra, Madrid, 2002, p. 19.

438. Robert Castel: "El desafío de convertirse en un individuo", *op. cit.*, p. 326.

439. Borja Casani: "La sociedad occidental ha entrado en [la] edad adulta, ve las disfunciones y acepta que las cosas no tendrán solución. Aquí [en España] no se producirían las revoluciones árabes [de comienzos de 2011]. Porque aquí no sabríamos a quién echarle la culpa, porque es colectiva" (declaraciones en *El País,* 6 de marzo de 2011, con ocasión de la publicación del primer número de la revista *El estado mental*). Pero la cuestión estriba precisamente en *discriminar qué cosas no tienen solución (mal natural) distinguiéndolas de las que sí (mal social)*. De lo contrario tendremos una sociedad nihilista, no una sociedad madura.

440. Así, más de una vez me he preguntado: ¿cómo explicar la pasividad dominante —pensamos en las varias cohortes de jóvenes que se han sucedido, que nos hemos sucedido ya a lo largo del periodo neoliberal, desde finales de los setenta hasta hoy— mientras que se desplegaban las degradaciones cada vez más profundas de la situación política, económica, social, ecológica en estos decenios últimos? Creo que hay que reparar al menos en tres factores. En primer lugar la paulatina liberación de las costumbres, la desaparición tendencial de la *represión excedente* (el término era de Marcuse, ¿verdad?) que encorsetaba la vida de las sociedades occidentales todavía en los años cincuenta y sesenta. En segundo lugar, los bienes y servicios *low cost* (posibles gracias a una masiva "externalización" de daños desde el centro a las periferias) compensan parcialmente la

pérdida de bienes públicos, derechos sociales, protección laboral, seguridad existencial. En tercer lugar, la espectacularización y virtualización de la cultura (Internet desde los años noventa) amplían las posibilidades de fuga para la potente imaginación humana. Por decirlo en tres palabras: la sexualidad desinhibida, los vuelos baratos y la tarifa plana en telecomunicaciones compensan mal que bien gravosas pérdidas en otras dimensiones. Ah, este ser humano, demasiado humano, como *Homo compensator* (Odo Marquard)…

441. Zygmunt Bauman: *La sociedad individualizada, op. cit.*, p. 20.

442. Friedrich Nietzsche: *La gaya ciencia*, parágrafo 352 (por ejemplo, en la edición de José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 1984, p. 202). Ejemplar le resulta a Nietzsche el guerrero emperador Napoleón, quien quería "una Europa unida que fuera *señora del mundo*", a quien "debemos ahora el poder presentir una serie de siglos guerreros que no tendrá igual en la historia", y a quien corresponde "el honor de haber restaurado un mundo en el cual el *hombre*, el guerrero de Europa, vencerá una vez más al mercader y al *filisteo* y acaso también a la mujer mimada por el cristianismo y el espíritu entusiástico del siglo XVIII, y más todavía por las ideas modernas" (*La gaya ciencia*, parágrafo 362, p. 222 de la edición citada). Nosotros, se exalta el pensador de Sils-Maria, "nos incluimos entre los conquistadores, pensamos en la necesidad de un nuevo orden de cosas acompañado de una nueva esclavitud, pues hace falta siempre una nueva especie de servidumbre para fortalecer y elevar el tipo humano, ¿no es cierto?" (*La gaya ciencia*, parágrafo 377, p. 239 de la edición citada). Si estos son los dones de Napoleón por los que debería merecer nuestro reconocimiento, no cabe duda de que Hitler los poseyó en igual o superior grado… Ah, Nietzsche es tóxico. Para situar su pensamiento, véase Ernst Tugendhat: "Nietzsche y la antropología filosófica", capítulo 11 de *Problemas*, Gedisa, Barcelona, 2001; y Jonathan Glover, "El desafío de Niezsche", capítulo 2 de *Humanidad e inhumanidad*, Cátedra, Madrid, 2001. Yo pergeñé "Siete notas sobre Nietzsche" en Jorge Riechmann: *El siglo de la Gran Prueba, op. cit*.

443. Véase el ensayo de Polanyi en 1935: "La esencia del fascismo", en *Textos escogidos* de Karl Polanyi, CLACSO/ Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012. Cf. también "Comunidad y sociedad" (1937).

444. José Manuel Naredo: *Raíces económicas del deterioro ecológico y social*, Siglo XXI, Madrid, 2006, pp. 222-225.

445. Sade —releído por los surrealistas y por Bataille— resulta fundacional para la "ética de la transgresión" del siglo XX; y Nietzsche para el pensamiento posmoderno (véase Alicia Puleo: *Ecofeminismo*, Cátedra, Madrid, 2011, sobre todo pp. 194 y ss.). Pero ¿la transgresión como un valor positivo? ¿A cuento de qué? ¿Por qué violar una ley, o transgredir un límite, ha de ser algo positivo en sí mismo? Al leer a Sade siempre en sentido figurado, al hacer como si cada vez que el "divino marqués" habla de tortura estuviese hablando de libertad, nos dejan desarmados frente al sadismo básico que se entreteje en la psique humana, sobre todo la de los varones. Con Nietzsche pasa algo parecido: sus muy numerosos seguidores tienen que leerlo metafórica o alegóricamente, de manera que las barbaridades que dice literalmente se transformen en sutiles reflexiones acerca de la libertad o el conocimiento. A veces tengo la impresión de que los filósofos usan a Nietzsche solo como estimulante. No porque lo que escribió sea plausible, esclarezca el mundo o nos haga mejores: sino como quien bebe vodka en lugar de cerveza.

446. Elias, citado en Philippe Corcuff: *Las nuevas sociologías*, Alianza, Madrid, 2005, p. 26.

447. Jean Piaget : "L'explication en sociologie", en *Études sociologiques*, Droz, Ginebra, 1965, p. 29. (Hay ed. castellana: *Estudios sociológicos*, Planeta, Barcelona, 1986.)

448. Dupuy : "L'individu libéral, cet inconnu: d'Adam Smith à Friedrich Hayek", en C. Audard y otros : *Individu et justice sociale*, Seuil, París, 1988, pp. 81-82.

449. Philippe Corcuff: *Las nuevas sociologías, op. cit.*, p. 18.

450. Salvador Giner: "Intenciones humanas, estructuras sociales: para una lógica situacional", en

Manuel Cruz (coord.): *Acción humana*, Ariel, Barcelona, 1997, p. 111.

451. Dos libros útiles en este terreno: Nigel Warburton: *Pensar de la A a la Z*, Gedisa, Barcelona, 2005; y Julian Baggini: *¿Se creen que somos tontos?*, Paidós, Barcelona, 2010. Ya en un nivel más avanzado, Luis Vega ha escrito *La fauna de las falacias* (Trotta, Madrid, 2013) y Hubert Marraud: *¿Es lógic@? Análisis y evaluación de argumentos*, Cátedra, Madrid, 2013.

452. Luis Valdesueiro: *Lucidario*, Poesía Por Ejemplo, Madrid, 1997, p. 26.

453. Almudena Hernando: *La fantasía de la individualidad*, *op. cit.*, p. 26. Con buen criterio, Hernando recuerda que las neurociencias modernas han demostrado que la cognición y el pensamiento humanos son el resultado de una combinación inseparable de razón y emoción (así, por ejemplo, en los trabajos del famoso neurólogo portugués Antonio Damasio). Es la correcta percepción emocional del entorno la que permite tomar decisiones racionales eficaces a los seres humanos. Por otra parte, la prehistoriadora de la UCM postula que la convicción de que puede existir el individuo separado de la comunidad, y una razón separada de la emoción, "se relaciona de manera intrínseca, indisociable y directa con la necesidad de subordinación de las mujeres, porque es precisamente la [de]negación de la importancia de los vínculos emocionales la que hizo (y hace) imprescindible esa subordinación. […] Los hombres no han necesitado dominar a las mujeres por el hecho de ser mujeres, sino porque ellas se especializaron en el sostenimiento de los vínculos del grupo, que era un mecanismo de seguridad imprescindible para ellos, pero cuyo reconocimiento fue guardando una relación inversamente proporcional al que merecía la razón como vía para obtener poder y control sobre el mundo" (*op. cit.*, pp. 26 y 28).

454. Alguien dijo, en el mismo sentido, que quien piense que, por ser un individuo con toda su pequeñez, no va a tener ningún impacto en los procesos amplios, es que nunca ha dormido con un mosquito dentro de una habitación (citado por José T. Esquinas en el curso de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla "Agricultura y alimentación en un mundo cambiante", VIII Encuentros Sostenibles, Carmona, 5 al 7 de octubre de 2011).

455. Susan Greenfield, citada en Julian Baggini: *La trampa del ego*, Paidós, Barcelona, 2011, p. 209.

456. Greenfield, citada en Baggini, *La trampa del ego*, *op. cit.*, p. 209.

457. Greenfield, citada en Baggini, *La trampa del ego*, *op. cit.*, p. 210.

458. Algunos antropólogos han sugerido que es el deseo humano de conseguir un suministro estable de alcohol —y no de alimentos— la razón por la que, en el Neolítico, cambiamos la recolección y caza por la agricultura, y con ello comenzamos a dejar atrás el "comunismo primitivo" y la vida nómada.

459. "El problema común que solucionan [religión y mística] de forma opuesta es el problema de la contingencia. Este problema surge directamente de un elemento de la estructura antropológica fundamental: del hecho de que la voluntad humana se relaciona con el futuro, razón por la cual, primero, se dirige a fines, y segundo, siempre está conectada con deseos en sentido estrecho, es decir, con lo apetecido cuya realización no depende de uno mismo. En los otros animales, no se da una cosa ni la otra.

Por el hecho de dirigirse a fines, la voluntad humana se encuentra siempre en una tensión entre éxito y fracaso, y esta tensión implica (1) que los seres humanos tienen que esforzarse, y (2) que saben que el éxito no depende solo de ellos. Por lo tanto, mucho más que cualquier objeto determinado, lo que esencialmente caracteriza a la voluntad humana es la conciencia de la radical insuficiencia de la propia capacidad de acción para hacer realidad no solo ciertas esperanzas, sino metas muy elementales: la vida, la salud, la alimentación, estar con otros. Los seres humanos anticipan como posibles las desgracias con que animales de otras especies tan solo se enfrentan cuando tienen lugar […], temen siempre frustraciones y desgracias. Ante todo, por supuesto, la muerte: la propia y la de quienes están cerca.

En la historia de la humanidad se han emprendido dos caminos para calmar el dolor que supone este estado: justamente los caminos de la religión y de la mística. El camino místico consiste en

relativizar o incluso negar la importancia que tienen para uno los propios deseos. Se trata, pues, de *transformar la comprensión de sí* mismo. El camino religioso, en cambio, consiste en dejar los deseos como están y, en lugar de transformarlos, realizar una *transformación del mundo* mediante una proyección de deseos: el poder [numinoso] que envuelve a los humanos es condensado en seres discretos de cuya actuación puede uno imaginarse que dependen la suerte y la desgracia propias, seres vistos como poderes sobre los que se puede ejercer influencia" (Ernst Tugendhat: *Egocentricidad y mística*, Gedisa, Barcelona, 2004, pp. 136-137).

460. Tugendhat: *Egocentricidad y mística, op. cit.*, p. 46.

461. *Egocentricidad y mística, op. cit.*, p. 120.

462. *Egocentricidad y mística, op. cit.*, p. 10. Con más precisión: la mística "consiste en (1) zafarse del aferramiento volitivo (del ansia o la preocupación), (2) *prestando atención* al universo, no 'sumergiéndose meditativamente en él' (prefiero decir 'universo' en lugar de 'realidad última'). Si pensamos en el budismo Theravada o en el yoga Sankya, se puede suprimir esta segunda cláusula. Por otra parte, es posible ampliar la definición de modo que abarque a la mística religiosa, poniendo a Dios en lugar del universo" (p. 132).

463. Seng-t'san citado en D.T. Suzuki: *Manual of Zen Buddhism*, Londres, 1974, p. 77.

464. Karen Armstrong: *Doce pasos hacia una vida compasiva*, Paidós, Barcelona, 2011, p. 82.

465. "Está surgiendo todo un nuevo campo de estudio que representa un cruce entre el análisis de datos y la sociología: las ciencias sociales informáticas. Mediante el uso de datos recogidos en Internet o en las redes de telecomunicaciones —por ejemplo, hace poco, los proveedores de telefonía móvil Orange y Ericsson pusieron una serie de datos al alcance de la investigación—, hoy es posible abordar de forma científica varias preguntas fundamentales sobre la sociabilidad humana. […] En ciudades de todos los tamaños, la gente tiende a construirse 'aldeas' a su alrededor. Es lo que se cuantifica como *coeficiente de agrupamiento*, es decir, la probabilidad de que los amigos de una persona sean también amigos entre sí, y tiene valores extraordinariamente estables en todas las áreas metropolitanas. En pocas palabras, los seres humanos, en todas partes, tienen una inclinación natural a vivir en comunidades muy unidas…" (Carlo Ratti y Matthew Claudel: "La aldea urbana", *El País*, 23 de noviembre de 2014).

466. Kenneth Rexroth: "El hasidismo de Martin Buber", en *Desconexión y otros ensayos*, Pepitas de Calabaza, Logroño, 2009, pp. 221-222.

467. He insistido sobre este asunto en *Moderar Extremistán. Sobre el futuro del capitalismo en la crisis civilizatoria*, Díaz & Pons, Madrid, 2014.

468. Cf. Alasdair MacIntyre: *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 141-142 y 188-189.

469. Epicteto: *Pláticas* (redactadas por Arriano; ed. de Pablo Jordán de Urríes), libro I, capítulo 19, 13-14, Eds. Alma Mater, Barcelona, 1957, p. 95.

470. Mario Bunge: *Filosofía política*, Gedisa, Barcelona, 2009, p. 86.

471. James K. Rilling/David A. Gutman/Thorsten R. Zeh/Giuseppe Pagnoni/Gregory S. Berns/Clinton D. Kilts: "A neural basis for social cooperation", *Neuron*, 3, 2002.

472. Byung-Chul Han: *Psicopolítica*, Herder, Barcelona, 2014, p. 13.

473. Entrevista en *El País Semanal*, 26 de octubre de 2014.

474. Véase al respecto Julian Baggini: *La trampa del ego, op. cit*.

475. Hernando: *La fantasía de la individualidad, op. cit.*, p. 153.

476. Hernando: *op. cit.*, p. 154.

477. Hernando: *op. cit.*, p. 154.

478. Juan Carlos Monedero: *Claves para un mundo en transición. Crítica y reconstrucción de la política*, libro + DVD, edición del autor, Madrid, 2010, p. 9.

479. "Subjetividad arlequinesca" es otra dura pero acertada expresión de René Char. Por una parte,

somos animales ultrasociales y no podemos vivir sin los otros, ni subsistir sin una cooperación constante con ellos; por otra parte, cuánto, cuantísimo nos cuesta hacer cosas juntos —quiero decir, hacer cosas significativas para transformar la realidad— a estos seres tortuosos, dependientes y desvalidos que somos los humanos... Char consigna en la anotación 233 de *Hojas de Hipnos* —ese libro mayor que me honra haber traducido al castellano—: "Considera, sin que ello te afecte, que lo que el mal pincha con más gusto son aquellos blancos desprevenidos a los que ha podido acercarse a su sabor. Lo que has aprendido de los hombres —sus incoherentes mudanzas, sus humores incurables, su afán de estrépito, su subjetividad arlequinesca— debe incitarte, una vez consumada la acción, a no demorarte demasiado en los parajes de vuestros tratos". Tenías tanta razón, maestro. Eso sí, cada cual debería comenzar por su propia subjetividad de Polichinela, y yo mismo por la mía.

480. Una celebración rapsódica de ese "poder hacer cosas juntos" —quizá un poco subido de revoluciones, pero con muchas sugerencias prácticas interesantes—: Tomás Rodríguez Villasante: *Redes de vida desbordantes. Fundamentos para el cambio desde la vida cotidiana,* Los Libros de la Catarata, Madrid, 2014.

481. Axel Honneth: *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie,* Suhrkamp, Francfort del Meno, 2010, pp. 261-279.

482. Antonio Orihuela: *El amor en los tiempos del despido libre,* Amargord, Madrid, 2014, p. 137.

483. Karl Popper: *The Open Society and Its Enemies* (tercera ed. Revisada), Routledge & Kegan Paul, Londres, 1957, p. 91.

484. Cf. Jon Elster: *Una introducción a Karl Marx,* Siglo XXI, Madrid, 1991, p. 25.

485. Elster, *op. cit.*, p. 25.

486. Elster, *op. cit.*, p. 26.

487. Salvador Giner: "Intenciones humanas, estructuras sociales: para una lógica situacional", en Manuel Cruz (coord.): *Acción humana*, *op. cit.*, pp. 78-94.

488. Giner, *op. cit.*, p. 80.

489. Giner, *op. cit.*, p. 84. La palabra *carisma* (de la palabra griega χάρισμα */jarisma/,* "presente" o "regalo divino") se refiere especialmente a la cualidad de ciertas personas de motivar con facilidad la atención y la admiración de otros, gracias a cierto magnetismo. Max Weber definió la *autoridad carismática* como una de las tres formas de autoridad. (Las otras dos eran la *autoridad tradicional* y la *legal-racional*.) De acuerdo con Weber, carisma se define como cierta cualidad de una personalidad individual, en virtud de la cual él/ella "es considerada aparte" de las personas ordinarias y tratado/a como dotado con poderes o cualidades sobrenaturales, suprahumanas o al menos específicamente excepcionales. Tales cualidades se ven como divinas en origen o como ejemplares, y sobre tal base el individuo en cuestión es tratado como líder.

490. Salvador Giner, *op. cit.*, p. 91.

491. Philippe Corcuff: "Figuras de la individualidad: de Marx a las sociologías contemporáneas", *op. cit.*, pp. 12-13.

492. Una primera versión de este capítulo se presentó como ponencia en el simposio internacional sobre las transiciones a sociedades poscarbono "¿Mejor con menos? Decrecimiento, austeridad y bienestar", Universitat de València, 6 al 8 de octubre de 2014.

493. François Flahault: *El crepúsculo de Prometeo,* Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 2013, p. 11.

494. Véase Sandro Pozzi: "Obama: nada cambiará lo que somos", *El País*, 16 de mayo de 2014.

495. Véase Julian Baggini: *La trampa del ego,* Paidós, Barcelona, 2011.

496. Christian Laval y Pierre,Dardot: *La nueva razón del mundo,* Gedisa, Barcelona, 2012. Véase también Anselm Jappe: *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos,* Pepitas de Calabaza, Logroño, 2011; y José Manuel Naredo: *Economía, poder y política. Crisis y cambio de*

paradigma, Díaz&Pons, Madrid, 2013.

497. No me cansaré de recomendar el excelente capítulo 9 ("La fábrica del sujeto neoliberal") de ese excelente libro que es *La nueva razón del mundo* (*op. cit.*). También hay líneas de reflexión sugerentes al respecto en los tres ensayos del filósofo coreano (trasplantado a Alemania) Byung-Chul Han que ha publicado en castellano la editorial Herder.

498. http://www.versobooks.com/books/1416-never-let-a-serious-crisis-go-to-waste. El libro de Philip Mirowski es *Never Let a Good Crisis Go to Waste: How neoliberalism survived the financial meltdown* (Verso Books, 2013). Se ha publicado en español el año siguiente (*Nunca dejes que una crisis te gane la partida*, Deusto, Barcelona, 2014).

499. Hace muchos años, en una situación muy inicial de estos procesos, el economista estadounidense Paul A. Baran advertía: "Es dudoso que el término *ideología*, tal como convencionalmente se usa en la sociología del conocimiento, sea aplicable en el capitalismo monopolista. Aun cuando denota una concepción inadecuada, parcial y prejuiciada de la realidad, imputable a la estructura de la sociedad y al lugar que en esta ocupa una clase, la ideología tiene dos características importantes. La inadecuación, la parcialidad y el prejuicio que la han convertido en una realidad a medias, hacen que comparta al mismo tiempo la verdad misma. En otras palabras, abarca algún aspecto de la verdad al expresar algunos puntos de vista sobre la realidad y ciertos intereses compartidos, en realidad, por una clase o estrato social. Por esta razón, una ideología es *creída* firmemente por aquellos que la comparten; no es algo que puedan cambiar, quitar o ajusta a voluntad. En este sentido, la ideología es similar a la *racionalización* de Freud, excepto que se considera que la primera surge de la estructura de la sociedad y la última de la estructura psíquica del individuo. [...] Un concepto totalmente distinto es el conjunto de nociones inadecuadas, parciales y prejuiciadas que se implantan *conscientemente* en la mente de los seres humanos mediante las manipulaciones de una clase con objeto de lograr ciertos fines al inducir la aceptación más o menos general de ellos. Por lo tanto, en la época del capitalismo monopolista, época en la que las creencias, los valores y las convicciones sucumben cada vez más ante el ataque del pragmatismo, la ideología cede rápidamente ante el condicionamiento de masas, su ajuste, etc., dejando de ser su estudio parte de la sociología del conocimiento para trasladarse al terreno de la investigación de la opinión manipulativa" (en *La economía política del crecimiento* [1957], FCE, México, 1964, p. 119).

500. Para estas inquietantes perspectivas, véase Frank Schirrmacher: *Ego. Las trampas del juego capitalista*, Ariel, Barcelona, 2014. *Ego* desarrolla, a lo largo de 270 páginas estremecedoras, cómo el más bien inoperante *Homo economicus* de la teoría marginalista mutó, a finales del siglo XX, en un temible monstruo digital: el *Número 2*, un doble de nosotros mismos (cada cual su propio "número uno") movido solo por el egoísmo, la desconfianza y el miedo. Nuestro problema es que, en la era de la "economía del conocimiento" y el internet mercantilizado, este Número 2 va colonizando cada vez más espacios, y transformando la entera sociedad a su imagen y semejanza.

501. José Manuel Naredo: *Economía, poder y política. Crisis y cambio de paradigma*, *op. cit.*, p. 128.

502. Una parte de este texto fue publicado en la web de *Viento Sur* el 23 de enero de 2014 [http://vientosur.info/spip.php?article8669]. Me contestó Juanjo Álvarez Galán: "Sobre la propina del café y la práctica revolucionaria", 30 de enero de 2014 (http://vientosur.info/spip.php?article8693).

503. Véase, por ejemplo, Kwame Anthony Appiah: *Experimentos en filosofía*, Katz, Madrid/Buenos Aires, 2010. Una introducción más popular: Ruwen Ogien: *La influencia del olor de los cruasanes calientes sobre la bondad humana —y otras cuestiones sobre filosofía moral experimental*, Aguilar, Madrid, 2012.

504. Michel Husson: *El capitalismo en diez lecciones*, La Oveja Roja, Torrejón (Madrid), 2013, p. 132.

505. Jon Elster: *Ulises y las sirenas. Estudios sobre racionalidad e irracionalidad*, FCE, Ciudad de

México, 1995.

506. Esto se puede plantear, en términos muy materialistas, como un asunto neurológico. ¡Brindemos suficiente apoyo a nuestro neocórtex (frente al "cerebro paleomamífero" y al aún más antiguo "cerebro reptiliano")! La neuróloga italiana Rita Levi-Montalcini llamaba la atención sobre el "componente neocortical del cerebro [humano] que los subprimates también poseen, pero que el ser humano ha desarrollado. Ese componente es la base de nuestra capacidad cognitiva, muy superior a la del resto de los animales, y nos da acceso a los conocimientos, al bien y el mal, a la cultura; nos relaciona con el pasado, el presente y el futuro... Nos proyectamos hacia el pasado y hacia el futuro gracias a este formidable desarrollo de la miocorteza cognitiva del cerebro. El lóbulo límbico es un elemento de emotividad típico del hombre y de todos los vertebrados, empezando por los mamíferos, pero el hombre es el único que ha desarrollado el componente neocortical…" ("Vivimos dominados por impulsos de bajo nivel, como hace 50.000 años", entrevista con Rita Levi-Montalcini, *El País*, 15 de mayo de 2005). La premio Nobel señalaba que nuestra especie sigue comportándose mayoritariamente desde la mera reactividad del lóbulo límbico: esa región del cerebro "paleomamífera", común a todos los mamíferos, donde residen los impulsos primarios básicos (como el hambre, el territorio o el miedo). Es el desarrollo del neocórtex lo que nos posibilita controlar ese mundo de impulsos primitivos. Rita Levi apelaba a dar a cada persona la posibilidad de ser su mejor versión (porque, decía, "si asumimos una visión catastrofista del ser humano, estamos acabados").

507. Sacristán continuaba: "Y debo hacer observar —para no alimentar la sospecha de que me he ido muy lejos, muy lejos de la tradición marxista— que eso está, negro sobre blanco, en la obra de Marx desde los *Grundrisse*, la idea fundamental de que el punto, el fulcro, de la revolución es la transformación del individuo. En los *Grundrisse* se dice que lo esencial de la nueva sociedad es que ha transformado materialmente a su poseedor en otro sujeto y la base de esa transformación, ya más analíticamente, más científicamente, es la idea de que en una sociedad en la que lo que predomine no sea el valor de cambio sino el valor de uso, las necesidades no pueden expandirse indefinidamente. Que uno puede tener *indefinida* necesidad del dinero, por ejemplo, o en general de valores de cambio, de ser rico, de poder más, pero no puede tener *indefinidamente* necesidad de objetos de uso, de valores de uso" (Manuel Sacristán: *M.A.R.X. (Máximas, aforismos y reflexiones con algunas variables libres)* (ed. de Salvador López Arnal), Libros de El Viejo Topo, Barcelona, 2003, pp. 360 y 367).

508. Manuel Sacristán: "Comunicación a las Jornadas de Ecología y Política" (1979), en *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Icaria, Barcelona, 1987, p. 15.

509. Sacristán en el coloquio que siguió a su conferencia en Sabadell, el 3 de noviembre de 1983, sobre "Tradición marxista y nuevos problemas"; en Manuel Sacristán: *Seis conferencias sobre la tradición marxista y los nuevos problemas* (edición de Salvador López Arnal), Libros del Viejo Topo, Barcelona, 2005, p. 154.

510. Según los datos de la Organización Mundial del Turismo, se ha pasado de 528 millones de desplazamientos turísticos internacionales en 1995 a 980 en 2011, unos mil millones en 2012, y 1.078 millones en 2013; la parte del león de estos desplazamientos se la lleva el medio de transporte con mayor impacto ambiental, precisamente el avión. Para una reflexión profunda —basada en gran copia de datos— sobre estas cuestiones véase Alfonso Sanz, Pilar Vega y Miguel Mateos: *Las cuentas ecológicas del transporte en España*, Libros en Acción, Madrid, 2014.

511. Cornelius Castoriadis: "Reflexiones sobre el *desarrollo* y la *racionalidad*", en Jacques Attali, Cornelius Castoriadis, Jean-Marie Domenach y otros: *El mito del desarrollo*, Kairós, Barcelona, 1980, p. 216.

512. William Ospina: *¿Dónde está la franja amarilla?*, Mondadori, Cota (Colombia), 2012, p. 93.

513. Avishai Margalit: *La sociedad decente*, Paidós, 2010, p. 66.

514. Por ejemplo, en Joaquim Sempere: *Marx: el arma de la crítica* (antología), col. Clásicos del Pensamiento Crítico, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2013, p. 69.

515. Michael Lebowitz: *La alternativa socialista: el verdadero desarrollo humano,* Monte Ávila, Caracas, 2013, p. 11.

516. Lebowitz, *op. cit.*, p. 18.

517. En España ha sido sin duda la tradición anarquista la que ha visto esto con más claridad, entre las distintas familias de la izquierda. “Frente a la vulgata marxista, los anarquistas tenían claro que de nada valía transformar la infraestructura esperando que de ella emanara una superestructura nueva, porque o bien ambas se modifican a la vez, incluso adelantándose uno, desde lo personal, en su propia transformación ideológica, o bien las viejas formas de vida, en su asombrosa consistencia, llegan a neutralizar, socavar y finalmente dan al traste con las nuevas estructuras conquistadas cuando lo indiscutible no se pone en duda, es decir, cuando la propiedad privada se piensa como natural y cuando el trabajo y la cultura se viven como esferas escindidas” (Antonio Orihuela: *Palabras raptadas,* Amargord, Madrid, 2014, p. 49).

518. Antes de esto se hallan, claro está, las propuestas pedagógicas. Y ciertamente es importantísimo intervenir con tino en los procesos de socialización y educativos, pero: a) eso rinde frutos en el medio plazo, mientras que hoy hacemos frente a urgencias inmediatas; y b) por añadidura, el gobierno de liquidadores que tenemos la desgracia de padecer está empeorando francamente la situación en ese terreno (como en otros)… Botón de muestra: la laminación de las enseñanzas filosóficas en la “ley Wert” o LOMCE que ha entrado en vigor en 2014. Como decía un comunicado de la Red Española de Filosofía, “es el recorte más brutal que sufren los estudios de filosofía en toda la historia de la democracia española”. Precisamente cuando nos haría más falta formar a las nuevas generaciones en el espíritu crítico, la autonomía moral y la racionalidad anticipatoria ¡la reforma educativa del Partido Popular se lleva por delante las materias que tienden a favorecer esas capacidades! Una vez nos hemos forjado en los procesos de socialización primaria y secundaria, yo diría que la única forma de que se “rompan” y recompongan las subjetividades (por ejemplo, de manera que las actitudes prosociales y altruistas se fortalezcan frente a las egoístas y cortoplacistas) es participando en “buenos” movimientos sociales, sobre todo movimientos en su fase ascendente, esa que a veces se ha descrito como una especie de “enamoramiento colectivo”. Y por “buenos” movimientos sociales yo entiendo: movimientos de supervivencia y emancipación. La sacudida que el 15-M propinó a la demasiado pasiva y miedosa sociedad española fue en ese sentido de enorme valor. Decía en una entrevistael director de cine Patricio Guzmán: “Nunca dejaré de amar la felicidad colectiva que se vivió con Allende, cuando todo un pueblo salió a la calle por primera vez en su vida, cuando los pobres invadieron el centro de la ciudad y lo celebraron con música y reuniones, un éxito nunca soñado nunca por nadie. Fue un estado de enamoramiento colectivo, un movimiento legal, sin armas, aplastado por un golpe de Estado absolutamente desproporcionado. Cayó sobre nosotros el poder de todo un ejército con el apoyo económico norteamericano y acabó con la democracia más larga de América Latina”.

519. También en otra clase de colectivos, evidentemente, como las sectas religiosas. Pero aquí estamos abogando por una transformación guiada por valores emancipatorios: autonomía, reflexividad, solidaridad, apoyo mutuo, cuidado…

520. Citado en Pierre Hadot: *Ejercicios espirituales y filosofía antigua,* Siruela, Madrid, 2006, p. 17. Por supuesto, aunque nosotros (europeos) miremos primero hacia nuestra propia tradición, sería necio desconocer que en otras culturas encontramos herramientas intelectuales y espirituales tanto o más valiosas para estas tareas. Sería interesante, por ejemplo, considerar las propuestas de Buen Vivir que diversas culturas amerindias han elaborado en los dos decenios últimos bajo el prisma de la idea de autoconstrucción. Y probablemente el más rico haz de tradiciones para la autoconstrucción que podríamos encontrar en el planeta entero lo hallaremos en el budismo…

Véase al respecto Serge-Christophe Kolm: *Le bonheur-liberté. Bouddhisme profond et modernité*, PUF, París, 1982.

521. Alguna reflexión al respecto en Jorge Riechmann: "Acerca de la condición humana", capítulo 4 de *Interdependientes y ecodependientes*, Proteus, Barcelona, 2012.

522. El filósofo judío estadounidense ha insistido en que no existió una sola ilustración, la Ilustración con mayúsculas de los siglos XVII-XVIII, sino tres ilustraciones: la primera vinculada a Sócrates, Platón, Epicuro… y la tercera (sin cristalizar del todo) que estaría vinculada a la figura de John Dewey (Hilary Putnam: *Ética sin ontología*, Alpha Decay, Barcelona, 2013, pp. 20-21, 139 y ss.). Creo que un programa de investigación de bastante interés estribaría en partir de las "afinidades electivas" entre Dewey y Antonio Gramsci para reconstruir con detalle ese (frustrado) proyecto ilustrado del siglo XX. Habría que beber no solo de las fuentes del pragmatismo estadounidense, como propone Putnam, sino asumir también lo mejor de las tradiciones marxistas e incorporar pensamiento ecológico y reflexión feminista: tal sería, en mi opinión, un cruce fecundo.

Si uno piensa en una Tercera Ilustración de raíces pragmatistas y marxistas, está claro que habría de revisar críticamente el vasto trabajo de Jürgen Habermas y Karl Otto Apel durante los cuatro decenios últimos, ya que se situaban —por lo menos al comienzo— en una perspectiva parecida (por desleídos que hayan resultado los componentes marxistas en el curso del tiempo).

El filósofo venezolano (afincado en México) Josu Landa escribe que en filosofías helenísticas como el epicureísmo o el estoicismo (vale decir, en la Ilustración griega) "el espíritu científico opera como impulso de redención humana, dejando de lado creencias irracionales de cariz mítico-religioso y cualquier otro modo de la sinrazón. No es descabellado reasumir críticamente, hoy, esa actitud y tratar de asimilar los frutos de todo lo que merezca el nombre de 'ciencia' para iluminar el *ethos* de cada quien —es decir, para la autognosis— y para nuestra recolocación espiritualmente fecunda en el orden general del universo, es decir, para ejercer un raigal y genuino cosmopolitismo. Esta manera de ver la relación entre ética y ciencia contemporánea impulsa al filósofo a pensar en la forma de enriquecer nuestro modo de ser en el mundo con base en los datos ofrecidos por las ciencias positivas […]. Esta forma de vincularse con la ciencia contemporánea significaría una 'humanización' de los saberes que esta aporta; actitud en cierta medida semejante a la de los humanistas del Renacimiento o los de la Ilustración, solo que más volcada a la vida filosófica que a la especulación pura" (Josu Landa: *Éticas de crisis: cinismo, epicureísmo, estoicismo*, Fondo Editorial del Caribe, Barcelona (Venezuela), 2012, p. 216). Una reflexión profunda en este sentido, que constituiría una aportación de primer orden a esa posible Tercera Ilustración, en Francisco Fernández Buey: *Para la Tercera Cultura* (edición de Salvador López Arnal y Jordi Mir), Libros del Viejo Topo, Barcelona, 2013.

523. Georges Friedmann: *La puissance et la sagesse*, París, 1970, p. 359; citado en Hadot, *op. cit.*, p. 23.

524. Hadot: *op. cit.*, p. 25.

525. Hadot: *op. cit.*, p. 178.

526. Como razona el poeta sirio-libanés Adonis, en el monoteísmo judío, cristiano o musulmán "Dios lo ha dicho todo y el hombre debe obedecer. En el monoteísmo el otro no existe. No se le reconoce como parte de la búsqueda de la verdad porque la verdad ya la tengo yo. La base de nuestros problemas no es el Islam como religión, es la visión monoteísta del mundo. Por eso es necesario separar la religión del Estado. No habrá democracia mientras eso no cambie. No hablo de democracia como sistema perfecto, sino como reconocimiento del otro. Y de reconocimiento no como tolerancia, porque la tolerancia esconde un aspecto racista: yo te tolero porque tengo la verdad y te dejo hablar. El ser humano exige la igualdad. El monoteísmo es antidemocrático" (Adonis: "La poesía es lo contrario de la religión" (entrevista por Javier Rodríguez Marcos), *Babelia*, 27 de septiembre de 2014).

527. Véase Serge-Christophe Kolm : *Le bonheur-liberté. Bouddhisme profond et modernité, op. cit*.

528. *De rerum natura* , libro III, versos 320-323. Más adelante (en el arranque del libro V) Lucrecio llama a Epicuro "un dios", y comenta Eduardo Valentí: "La divinización de Epicuro por sus discípulos era algo más que un hiperbólico homenaje: los dioses eran, para ellos, el modelo de una perfecta paz del espíritu, y un hombre que alcanzara esta perfección podía, por tanto, ser considerado igual a ellos" (*De la naturaleza*, vol. 2, edición de Eduardo Valentí, Eds. Alma Mater, Barcelona, 1961, p. 74).

529. San Anastasio de Alejandría, aprox. 293-373. La Iglesia ortodoxa subraya la importancia de la *theosis*: la unión mística de los seres humanos con Dios, tanto individual como colectivamente.

530. Paul Klee: *Poemas* (trad. de Andrés Sánchez Pascual), Eds. de la Rosa Cúbica, Barcelona, 1995, p. 11.

531. Walter Hilton: *The Epistle on the Mixed Life*, escrita hacia 1390.

532. Amarnos los unos a los otros o morir… El verso de Auden, sin embargo, se presta a un posible malentendido. Todos hemos de morir, puesto que somos mortales. El poeta británico no se está refiriendo a eso, sino al tener que convertirnos en verdugos y víctimas ("ni víctimas ni verdugos" era una de las consignas más valiosas de Albert Camus) dentro de un mundo malthusiano y hobbesiano. El pacifismo, aclaró Manuel Sacristán hace muchos años, no consiste en no querer morir, sino en no querer matar. Otra variante: "Podría escribirse en un sello de correos: '*Mene, mene, tekel, upharsin*. Tu realidad oficial es una mentira. Debemos amarnos los unos a los otros o morir'" (Kenneth Rexroth: "La realidad de Henry Miller", en *Desconexión y otros ensayos*, Pepitas de Calabaza, Logroño, 2009, p. 95).

533. Kenneth Rexroth: *Recordando a los* clásicos, FCE, México, 2001, p. 237.

534. Ian Morris: *¿Por qué manda Occidente… por ahora?*, Ático de los Libros, Barcelona, 2014, p. 693. Vale la pena poner este libro cerca de otra ambiciosa síntesis histórica, la de Yuval Noah Harari: *De animales a dioses*, Debate, Barcelona, 2014. Para este joven historiador israelí la clave de la historia humana son tres revoluciones: "La cognitiva, que transformó hace unos 70.000 años a un animal africano poco relevante en la fuerza más potente del planeta. Después la agrícola, otro paso enorme. Y después la [tecno]científica, que puede acabar dando a los hombres esas facultades divinas [capacidades que tradicionalmente eran consideradas poderes divinos, como crear vida y modificar nuestros cuerpos y mentes]. El hilo común es el aumento continuo del poder, poder de transformar el entorno y a sí mismo, y que ese poder es muy difícil traducirlo en felicidad" ("Estamos a punto de convertirnos en dioses", entrevista, a cargo de Ernest Alós, en *El Periódico*, 22 de septiembre de 2014).

535. "En la perspectiva visionaria de Ray Kurzweil, la computación y la tecnología médica convergerán en la capacidad de reparar y reemplazar nuestros cuerpos desde dentro. Afirma que uno de los tropos centrales de la ciencia ficción, el hombre contra la máquina, es falso. En realidad nos fusionaremos con la tecnología y *nos convertiremos en máquinas.* Llevaremos en la sangre muchos millones de robots de tamaño celular o *nanobots* que recorrerán nuestro cuerpo patrullando en busca de patógenos y reparando nuestros huesos, músculos, arterias y neuronas. Kurzweil dice que 'la muerte es una tragedia'. Estos infatigables equipos de reparación aniquilarán enfermedades, reconstruirán órganos y acabarán con los límites naturales de nuestra inteligencia. Las mejoras genéticas podermos descargarlas de Internet" (Chris Impey: *Cómo acabará todo*, Libros del Viejo Topo, Barcelona, 2014, p. 106). El profeta de la Buena Nueva de la Singularidad en España parece ser Juan Martínez-Barea (*El mundo que viene*, Gestión, 2000, 2014).

536. Morrison: *¿Por qué manda Occidente… por ahora?, op. cit*., p. 698.

537. La bibliografía al respecto es inmensa… Véase, por ejemplo, Richard Heinberg: *Searching for a Miracle: "Net Energy" Limits & the Fate of Industrial Society*, informe al Post Carbon Institute y el International Forum on Globalization, septiembre de 2009 [puede consultarse en

http://www.postcarbon.org/ (hay traducción al español en http://www.resilience.org]. También tiene interés Andreas Exner, Peter Fleissner, Lukas Kranzl y Werner Zittel (eds.): *Capitalism, Struggle and Well-being in a World without Fossil Fuels*, Routledge, Oxford, 2013. Añado solo tres interesantísimos estudios recientes realizados en nuestro país: Antonio García Olivares y Joaquim Ballabrera-Poy: "Energy and mineral peaks, and a future steady-state economy", *Technological Forecasting and Social Change*, 2014 [puede consultarse en http://oilcrash.net]; Antonio García Olivares: "Energía renovable, fin del crecimiento y post-capitalismo. Hacia una economía simbiótica con el ecosistema", en Jorge Riechmann, Alberto Matarán y Óscar Carpintero (coords.): *Los inciertos pasos desde aquí hasta allá: alternativas socioecológicas y transiciones poscapitalistas*, Universidad de Granada/CICODE, 2014 (véase también la síntesis divulgativa del autor en http://crashoil.blogspot.com.es); y, por último, Íñigo Capellán-Pérez, Margarita Mediavilla, Carlos de Castro, Óscar Carpintero y Luis Javier Miguel: "Agotamiento de los combustibles fósiles y escenarios socio-económicos: un enfoque integrado", en prensa [puede consultarse en http://www.eis.uva.es].

538. Félix Grande recoge la definición de un amigo suyo: "*La gente es mu mala* —dijo con sencillez, y añadió con acierto—: *y cada vez peor*. Uno, que es gente, mira a la gente desde lo más cerca posible, y no puede consentirse ilusiones: somos mala ralea. Quien más, quien menos, sería con frecuencia violento, sádico o asesino, sobre todo asesino, si no se lo impidiera esa pared que Freud denominó el principio de realidad" (Félix Grande: *Genealogía del frío*, Editora Regional de Extremadura, Mérida, 2003, p. 73). Puede atenderse también a la sugerencia de Richard D. Precht: "El ser humano es el único animal que puede decidir de forma consciente ser inmoral. […] Es el animal con menor capacidad de felicidad duradera. Un animal tiranizado por su enorme cerebro y sus pensamientos incontenibles e imparables. Es el único animal que llora. El único animal que codicia, envidia y se arrepiente. El único animal que se siente culpable. El único animal que puede desesperar de sí mismo. El único animal que se suicida" (Richard D. Precht: *El arte de no ser egoísta*, Siruela, Madrid, 2014, pp. 71-72).

539. Excelente análisis en François Flahault: *El crepúsculo de Prometeo*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 2013.

540. Jorge Riechmann: *Gente que no quiere viajar a Marte*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2004.

541. Una muy pertinente reflexión en Pietro Barcellona: "La época de lo posthumano", *mientras tanto*, 120, Barcelona, 2013.

542. Tanto Antonio Gramsci como José Ortega y Gasset recogen este tema de Ernest Renan (1823-1892), véase de este último *La reforma intelectual y moral*, Península, Barcelona, 1972. En cuanto a Ortega, escribía que "antes que la económica, primero necesitamos la reforma intelectual y moral" en su artículo "La reforma liberal" en *El Imparcial*, 27 de agosto de 1908.

543. Aceptar nuestra interdependencia y ecodependencia supone, por cierto, aceptar también los límites a nuestra capacidad de intervención social guiada por propósitos, ya se trate de "ingeniería social fragmentaria" o del deseo de reconstrucción revolucionaria de la sociedad. Deseemos y soñemos, trabajemos para el cambio social, pero sin extraviarnos en las fantasías del pensamiento desiderativo ni los ensueños del prometeísmo.

544. Una introducción a este enorme asunto en Carmen Velayos, Olga Barrios, Ángela Figueruelo y Teresa López (eds.): *Feminismo ecológico*, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2007. Véase también: Mary Mellor: *Feminismo y ecología*, Siglo XXI, México DF, 2000; Alicia Puleo: *Ecofeminismo*, Cátedra, Madrid, 2011; Cristina Carrasco, Cristina Borderías y Teresa Torns (eds.): *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*, Los Libros de la Catarata/Fuhem, Madrid, 2011.

545. Jorge Riechmann: *Un mundo vulnerable* (segunda edición), Los Libros de la Catarata, Madrid, 2005; del mismo autor, *La habitación de Pascal*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2009.

546. Sobre la cuestión de la "sustancia antropológica" véase Santiago Alba Rico: *¿Podemos seguir*

siendo de izquierdas?,Pol-len, Barcelona, 2013; y del mismo autor con Carlos Fernández Liria: *El naufragio del hombre*,Hiru, Hondarribia/Fuenterrabía, 2010.

547. Véase Jorge Riechmann: "De una moral de proximidad a una moral de larga distancia", capítulo 6 de *Interdependientes y ecodependientes*, *op. cit*.

548. Un planteamiento que va a la raíz de las posibilidades de cambio de paradigma socio-cultural en José Manuel Naredo: *Economía, poder y política. Crisis y cambio de paradigma*, *op. cit.*, sobre todo pp. 123 y ss.

549. *Obras de los estoicos antiguos* (edición de Ángel J. Cappelletti), Biblioteca Gredos, RBA, Barcelona, 2007, p. 127.

550. Lo hace en su carta a Harrison Blake del 10 de abril de 1853.

551. Cf. la tesis de Hans Jonas sobre el impulso gnóstico en la tecnociencia moderna. Una síntesis en José Mª Gª Gómez-Heras: "¿Dualismo o copertenencia hombre-naturaleza? Un monólogo con Hans Jonas como estímulo", capítulo 4 de *En armonía con la naturaleza. Reconstrucción medioambiental de la filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011. He tratado estos asuntos en mi libro *Gente que no quiere viajar a Marte*, *op.cit.*

552. Se puede destacar, como lo hace Pedro García Olivo, que esto entronca con las buenas y viejas tradiciones anarquistas del siglo XIX, e incluso más atrás, con el desafío existencial de los cínicos en la antigua Grecia… Véase García Olivo: "Liberalismo y biopolítica. En torno a la auto-creación ética del sujeto", en *Libre Pensamiento*, 73, otoño de 2012. Para una actualización del legado de los cínicos antiguos a la era de la crisis socio-ecológico global, véase José Alberto Cuesta: *Ecocinismos. La crisis ecológica desde la perspectiva de la filosofía cínica*, Eds. de Intervención Cultural/Biblioteca Buridán, Barcelona, 2011.

553. Sobre esta desproporción he reflexionado en mi breve ensayo *Moderar Extremistán. Sobre el futuro del capitalismo en la crisis civilizatoria*, Díaz & Pons, Madrid, 2014.

554. Terry Eagleton: *Por qué Marx tenía razón*, Península, Barcelona, 2011, p. 20.

555. Una primera versión de este texto se publicó en la revista/anuario de CNT *Estudios*, núm. 4 (2014) [puede descargarse en http://estudios.cnt.es/].

556. Kurt Vonnegut: *Que levante mi mano quien crea en la telequinesis*, Malpaso, Barcelona, 2014, p. 114.

557. Noam Chomsky: "La vision del búho de Minerva", en *sin permiso*, 28 de septiembre de 2014 [puede consultarse en http://www.sinpermiso.info].

558. Jorgen Randers: *2052. A Global Forecast for the Next Forty Years* (informe al Club de Roma), Chelsea Green Publishing, 2012, p. 4. Traducción de Jorge Riechmann.

559. Francisca Aguirre: *Espejito, espejito*, Universidad Popular de San Sebastián de los Reyes, 1995, pp. 96-97.

560. Bohumil Hrabal: *Tierno bárbaro*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 2014, p. 23.

561. Jornada "Experiencias transitivas: ¿lograremos evitar el colapso ecológico-social?", Facultad de Filosofía y Letras de la UAM, 24 de abril de 2014. El blog del grupo de investigación puede consultarse en http://transecos.org/

562. Robert Engelman: "Más allá de la *sosteniblablá*", en Worldwatch Institute: *¿Es aún posible lograr la sostenibilidad?* (informe *La situación del mundo 2013*), Icaria, Barcelona, 2013.

563. Camilo S. Baquero: "Si uno niega a la izquierda, otros acaban ocupando ese espacio" (entrevista a *Chico* Whitaker), *El País*, 13 de mayo de 2014.

564. David Brunat: "China salvará a la industria del automóvil", *Público*, 15 de enero de 2011.

565. Un librito notable al respecto: Edgar Morin y Patrick Viveret: *Cómo vivir en tiempos de crisis*, Icaria, Barcelona, 2011.

566. Y de ahí el discurso de Podemos, en la primavera de 2014: sentido común, ciudadanía, democracia, soberanía, nación, trabajo, dignidad, ¡y mucha ilusión! Ay, el doble sentido de ilusión:

expectativas positivas, pero también engaño...

567. No se quiere decir aquí que Agustín no manifieste esa preocupación en otros lugares: véase, por ejemplo, http://www.cuartopoder.es/laespumaylamarea/al-borde-del-abismo/639

568. Agustín Moreno: "España, un país de viejos", 8 de agosto de 2014 [puede consultarse en http://www.cuartopoder.es/laespumaylamarea/espana-un-pais-de-viejos/605].

569. Manuel Sacristán: *Seis conferencias sobre la tradición marxista y los nuevos problemas* (edición de Salvador López Arnal), Libros del Viejo Topo, Barcelona, 2005. p. 69.

570. Sacristán en el coloquio a su conferencia de 1980 "¿Por qué faltan economistas en el movimiento ecologista?"; recogido en Manuel Sacristán: *Seis conferencias sobre la tradición marxista y los nuevos problemas*, *op. cit.* p. 218.

571. El párrafo en inglés dice: "*What we have to remember is that we can still do anything. We can change our minds. We can start over. Get a post-bac or try writing for the first time. The notion that it's too late to do anything is comical. It's hilarious. We're graduating college. We're so young. We can't, we MUST not lose this sense of possibility because in the end, it's all we have*" (el texto completo en http://yaledailynews.com/crosscampus/2012/05/27/keegan-the-opposite-of-loneliness/).

572. Estas cifras son del paleontólogo francés Yves Coppens. Los Australopitecos existieron desde hace seis millones de años, hasta hace uno; *Homo habilis* —primer usuario de herramientas, aún desconocedor del fuego—, desde hace 2,5 millones de años hasta hace uno. Un error extraordinariamente difundido subestima el total de la población humana a lo largo del tiempo histórico, pretendiendo que la mayor parte de esa población ¡está ahora viva! No, los *Homo sapiens* vivos somos en cualquier caso una pequeña minoría frente a los muertos. Los cálculos que actualizó en 2011 el demógrafo Carl Haub arrancan no de hace tres millones de años, sino de solo 50.000, y arrojan una estimación de 108.000 millones de seres humanos, en el acumulado. Haub contabiliza, a partir de supuestos razonables, la población humana entre 50.000 AEC (Antes de la Era Común), con 5 millones hacia 8.000 AEC (vale decir hacia el comienzo del Neolítico) y llegando a 6.987 millones en 2011. El acumulado en esa fecha serían 108.000 millones de seres humanos (de hecho, subestimando un poco: la cuenta debería comenzar al menos hacia 150.000 AEC, ¿verdad? Y nosotros seríamos partidarios de llevarla más atrás de *Homo sapiens sapiens*…). De manera que los humanos vivos hacia 2011-2012 seríamos el 6,5% del total a lo largo de la historia humana. Véase Carl Haub: "How many people have ever lived on Earth?", artículo publicado primero en 1995 y luego actualizado en 2002 y en 2011. La última versión puede consultarse en http://www.prb.org/Publications/Articles/2002/HowManyPeople HaveEverLivedonEarth.aspx

573. Hay una dificultad aquí: la noción de *resiliencia* que usa Meadows, procedente de la ecología, ha cobrado otro sentido en la psicología popular y la literatura de autoayuda de los últimos decenios, donde se ha transformado en un ideologema central del discurso capitalista, especialmente en la fase neoliberal del capitalismo. Para este, no hay problemas colectivos ni conflictos sociales: solo carencias individuales. Y así "la resiliencia se define como la capacidad de soportar los golpes y los avatares de la vida y sobreponerse a las circunstancias", desde la convicción de que "el que puede cambiar sus pensamientos, puede cambiar su destino". Se trata de "olvidar el pasado, sobreponerse y mirar hacia delante" para triunfar en la lucha de todos contra todos que es el mercado capitalista (los entrecomillados proceden de Patricia Ramírez: "Cómo sobreponerse a los golpes de la vida", *El País Semanal*, 1 de diciembre de 2013).

574. Aunque también cabría seguir reivindicando el término *ecologismo* para esta perspectiva desilusionada que se distancia del cada vez más engañoso optimismo medioambientalista.

575. Carlos Taibo: *En defensa del decrecimiento* (Los Libros de la Catarata, Madrid, 2009) y *¿Por qué el decrecimiento?* (Los Libros del Lince, Barcelona, 2014).

576. Joseba Azkarraga Etxagibel, Tod Sloan, Patricio Belloy y Aitzol Loyola: "Eco-localismos y resiliencia comunitaria frente a la crisis civilizatoria. Las Iniciativas de Transición", *Polis*, 33, 2012

[puede consultarse en http://polis.revues.org/8400].

577. La web de la Red Ibérica de Ecoaldeas es http://rie.ecovillage.org/

578. David Barkin: "Hacia un nuevo paradigma social", *Polis*, 33, 2012 [puede consultarse en http://polis.revues.org/8400].

579. http://www.vesperadenada.org/

580. http://mostolessinpetroleo.blogspot.com.es/

581. http://news.soliclima.com/noticias/cambio-climatico/el-proyecto-de-la-montana-negra-mas-alla-del-ecologismo . Se traducen fragmentos del artículo original aparecido en *The Guardian:* http://www.theguardian.com/environment/2010/apr/29/environmentalism-dark-mountain-project

582. Antonio Orihuela: *El amor en los tiempos del despido libre,* Amargord, Madrid, 2014, pp. 135-136.

583. Se reflexiona acerca de ello en Jorge Riechmann: "Sobre el milagro (reflexiones filosófico-históricas y poético- prepolíticas)", capítulo 4 de *Ahí es nada*, El Gallo de Oro, Bilbao, 2014. Para no inducir a engaño: no ponemos en duda que vaya a seguir emergiendo lo inesperado. Seguirá habiendo milagros (en sentido laico): ello está en la naturaleza de los sistemas complejos —y especialmente de los sistemas complejos humanos, donde juega la libertad—. Si de algo podemos estar seguros es de que la historia nos deparará sorpresas (para bien y para mal). Y pueden ser sorpresas "buenas": ¿quién hubiera podido prever, en 2013, que el desconocido profesor universitario costarricense Luis Guillermo Solís, contra todo pronóstico, iba a ganar las elecciones presidenciales de su país en 2014, poniendo fin a sesenta años de bipartidismo político crecientemente oligarquizado? Seguirán ocurriendo sorpresas de esta clase, milagros laicos de este tipo. Pero *en cada situación histórica, no todos los milagros son posibles:* hay condiciones-marco, hay grandes determinantes ecológicos, por ejemplo, que excluyen algunas clases de futuros posibles. Todo indica —pongamos por caso— que un mundo con 500 o 1000 ppm de dióxido de carbono en la atmósfera es incompatible con la clase de emancipación humana por la que ha luchado la izquierda durante los últimos cinco milenios —permítasenos el anacronismo—, y quizá con la misma superviviencia de la especie humana. Lo que hoy nos preocupa, nos angustia, es la cuestión de los tiempos y los plazos: la carencia de margen para los "milagros" de ámbito planetario que deberían ocurrir para que pudiésemos evitar lo peor.

584. El texto completo del manifiesto puede consultarse en http://dark-mountain.net/about/manifesto/

585. La misma idea en Ignacio Ellacuría: "Lo que está en nuestras manos es construir un orden menos injusto, pero ni podemos ni quizá debamos alcanzar la justicia perfecta e ideal… Hay necesidades objetivas que dificultan la vida humana [y la acción colectiva] y que pueden determinarse con objetividad, independientemente de lo que se estime que sea un orden justo ideal" (Ignacio Ellacuría: *Escritos universitarios* [UCA, San Salvador, 1999], citado en Joaquín García Roca: "Miseria y grandeza de la indignación política", en AA VV: *Indignación. Caminos de transgresión y esperanza*, PPC, Boadilla del Monte, 2014, p. 76).

586. Daniel Smith: "It`s the end of the world as we know it… and he feels fine", reportaje sobre el movimiento cultural Dark Mountain, *The New York Times Magazine*, 17 de abril de 2014 [puede consultarse en http://www.nytimes.com/2014/04/20/magazine/its-the-end-of-the-world-as-we-know-it-and-he-feels-fine.html].

587. Klein, citada en Smith, "It`s the end of the world as we know it… and he feels fine", *op. cit*. La traducción de estos párrafos es de Jorge Riechmann.

588. Jorge Riechmann: *Fracasar mejor*, Olifante, Tarazona, 2013.

589. Smith: "It`s the end of the world as we know it… and he feels fine", *op. cit.*

590. "La ciencia de la complejidad nos enseña que en situaciones caóticas derivadas de una bifurcación el resultado es inherentemente impredecible. No sabemos, no podemos saber, cómo terminará todo esto. Lo que sí sabemos es que el sistema presente no puede sobrevivir como tal.

Habrá un sistema que lo suceda, o varios. […] En los sistemas históricos, como en todos los sistemas funcionales vigentes, incluso las grandes fluctuaciones tienen efectos relativamente menores. Eso es lo que queremos decir con sistema. Un sistema tiene mecanismos que tratan de reinstaurar el equilibrio, y han tenido cierto éxito. Por eso a largo plazo las revoluciones francesa y rusa podrían percibirse como 'fracasos'. Ciertamente lograron menos en cuanto a transformación social de lo que sus partidarios esperaban. Pero cuando los sistemas se alejan mucho del equilibrio, cuando se bifurcan, las pequeñas fluctuaciones pueden tener efectos serios. Esta es una de las razones principales por las que el resultado es tan impredecible. No podemos siquiera imaginar la multitud de pequeños detalles que tendrán un impacto crucial. Traduzco este marco conceptual al lenguaje antiguo de la filosofía griega. Opino que cuando los sistemas funcionan normalmente el determinismo estructural pesa más que el libre albedrío individual y colectivo. Pero en tiempos de crisis y transición el factor del libre albedrío se vuelve fundamental. El mundo del 2050 será lo que hagamos de él…" (Immanuel Wallerstein: "Utopística —o las opciones históricas del siglo XXI"; el fragmento citado forma parte de las conferencias Sir Douglas Robb impartidas en la Universidad de Auckland, Nueva Zelanda, los días 16, 22 y 23 de octubre de 1997 [traducción castellana disponible en http://viviendayhabitat.ipvmendoza.gov.ar/material/HectorPoggiese/Utopisticaolasopcioneshistoricas

591. José Manuel Naredo: *Economía, poder y política. Crisis y cambio de paradigma*, Díaz&Pons, Madrid, 2013, p. 2. En el mismo sentido Terry Eagleton: "Es muy probable que se produzca una gravísima crisis del capitalismo en las próximas décadas, que no es lo mismo que decir que esto será así, o que habrá socialismo. Que el futuro esté destinado a ser diferente del presente, por supuesto, no garantiza que será mejor. Bien podría llegar a ser peor. De un modo u otro, no hay nada que sea inevitable, lo cual es excelente, ya que lo inevitable es usualmente desagradable. Y a menos que uno se oponga a lo inevitable, nunca podrá descubrir cuán inevitable era realmente. Pero mientras Occidente conduce sus carretas en círculos cada vez más cerrados, refugiándose y cerrando las puertas a una creciente población alienada, desplazada, desposeída, tanto a nivel local como en el exterior, y mientras la sociedad civil es crecientemente arrancada de cuajo, no hace falta un Nostradamus para anticipar turbulencias en el horizonte".

592. Byung-Chul Han: *La agonía del Eros*, Herder, Barcelona, 2014, p. 11.

593. Carolyn Baker: "Why we need the journey of grief", texto introductorio a la *Age of Limits Conference (& Conversations on the Collapse of the Global Industrial Model)* que se celebró del 22 al 26 de mayo de 2014 en Four Quarters Interfaith Sanctuary, Artemas (Estados Unidos), "dedicated to the pioneering work of Donella Meadows, Jorgen Randers & Dennis Meadows and their epochal 1972 report The Limits to Growth" [puede verse en http://www.4qf.org/ageoflimits/50-event-pages/age-of-limits-event/aolguestmatl/282-community-grounded-in-grief].

594. Enrique Serbeto (corresponsal de *ABC* en Bruselas): "Están haciendo el discurso como si Fidel hubiera muerto ya", *ABC*, 27 de julio de 2007 [puede consultarse en http://www.abc.es/hemeroteca/historico-27-07-2007/abc/Internacional/estan-haciendo-el-discurso-como-si-fidel-hubiera-muerto-ya_164134443089.html].

595. Ferrán Puig Vilar explica por qué los informes del IPCC subestiman sistemáticamente la gravedad del cambio climático en un par de entradas de su imprescindible blog "Usted no se lo cree": http://ustednoselocree.com/2014/03/30/por-que-los-informes-del-ipcc-subestiman-1/ y http://ustednoselocree.com/2014/03/31/por-que-los-informes-del-ipcc-subestiman-2/

596. Ira Leifer, citado en Dahr Jamail: "Cambio climático: últimas noticias sobre el fin del mundo", en *mientrastanto.e*, 121, febrero de 2014 [puede consultarse en http://mientrastanto.org/boletin-121/de-otras-fuentes/cambio-climatico-ultimas-noticias-sobre-el-fin-del-mundo]. Ira Leifer es investigador en el Instituto de Ciencias Marinas en la Universidad de California en Sta. Barbara (UCSB).

597. IPCC: *Climate Change 2014: Mitigation of Climate Change* (informe del Grupo de Trabajo III

dentro del Quinto Informe de Evaluación del IPCC), IPCC, 2014 [puede consultarse en http://www.ipcc.ch/report/ar5/wg3/]. Resumen (*Summary for policymakers*) en http://report.mitigation2014.org/spm/ipcc_wg3_ar5_summary-for-policymakers_approved.pdf

598. Stephen Emmott: *10.000 millones*, Anagrama, Barcelona, 2013, pp. 197-198. Ahora bien, habrá muertes masivas, seguro, en diferentes escenarios: hambre, fenómenos climáticos adversos, guerras… Pero parte de la mortalidad también será más secuencial: la que viene asociada a sistemas de salud que se deterioran o a la exclusión social, y ahí se abren escenarios distintos en los que sea posible poner en práctica otras opciones que se salen de esa dicotomía entre matar o morir. Esto es lo que investigadores como Emmott parecen no acabar de ver.

599. Santiago Alba Rico: *¿Podemos seguir siendo de izquierdas? Panfleto en sí menor*, Pol-len, Barcelona, 2013.

600. Carl Amery: *Auschwitz, ¿comienza el siglo XXI? Hitler como precursor*, Turner/FCE, Madrid, 2002.

601. Francescutti en *El Cultural*, 11 de abril de 2014. El libro de Weisman fue publicado en 2014 por la editorial Debate.

602. Una perla como botón de muestra de esta difundidísima tecnolatría y mercadolatría: "¿Se acuerdan ustedes de cuando el Club de Roma avisaba de que el agotamiento de las fuentes de hidrocarburos fósiles estaba a la vuelta de la esquina? Esos avisos se han perdido en la noche de los tiempos. Algunos de los que se proclaman amantes de la humanidad muestran constante falta de confianza en la capacidad inventiva del hombre y su disposición para buscar remedio a los aumentos de costes cuando arrecia la escasez…" (Pedro Schwartz, "El gas de esquisto: un favor de los dioses", *Expansión*, 23 de mayo de 2014). Sobre los "avisos perdidos en la noche de los tiempos" véase Ugo Bardi: *Los límites del crecimiento retomados*, Los Libros de la Catarata/IUDC, Madrid, 2014.

603. José Manuel Naredo: *Economía, poder y política. Crisis y cambio de paradigma*, *op. cit.*, p. 146.

604. David Rousset: *El universo concentracionario*, Anthropos, Rubí (Barcelona), 2004, pp. 91 y 104.

605. Rousset: *op. cit.*, p. 105.

606. Esta es la perspectiva que se despliega, cabe pensar, en el espléndido libro de Gabriele Nissim *La bondad insensata. El secreto de los justos*, Siruela, Madrid, 2013.

607. Karl Polanyi, *El sustento del hombre*, Capitán Swing, Madrid 2009, p. 37.

608. "Solución a la paradoja de Jevons: energía para la transición", en el blog *The Oil Crash*, 27 de octubre de 2014 [puede consultarse en http://crashoil.blogspot.com.es/2014/10/solucion-la-paradoja-de-jevons-energia.html].

609. Citada por Joaquín Araujo en *La naturaleza, nuestro lujo*, Nuevas Ediciones de Bolsillo, Barcelona, 2000, p. 181

610. Félix Grande: *Genealogía del frío*, Editora Regional de Extremadura, Mérida, 2003, p. 15.

611. Sophie Taeuber-Arp a su ahijada, en 1937: "Creo que ya te he hablado bastante de cosas serias. Por eso ahora te hablo de una cosa que para mí tiene un gran valor, aunque sea poco apreciada: la alegría. Es la alegría, básicamente, la que nos permite no tener miedo ante los problemas de la vida y buscar una solución natural para ellos". Franz Kafka escribió: "La alegría es mi deber diario".

612. Una primera versión de este texto se publicó como capítulo 10 de la primera edición de mi libro *Interdependientes y ecodependientes*.

613. Luis González Reyes —entonces coordinador de Ecologistas en Acción— en el homenaje a Ramón Fernández Durán en el Círculo de Bellas Artes de Madrid, 5 de abril de 2011.

614. José Lezama Lima en *Confluencias*, selección de ensayos de Abel E. Prieto, ed. Letras Cubanas, La Habana, 1988.

615. Günther Anders: "Diez tesis sobre Chernóbil", en *Filosofía de la situación* (antología), edición de César de Vicente Hernando, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2007, p. 160.

616. R. Tarnas: *Cosmos y psique: indicios para una nueva visión del mundo,* Atalanta, Girona, 2008, p. 76.

617. Nichi Vendola: "Por una izquierda socialista, ecologista y feminista". Discurso de Nichi Vendola, presidente de Sinistra, Ecologia e Libertà (SEL), pronunciado en Barcelona en un acto organizado por Iniciativa per Catalunya Verds (ICV) y el círculo de Barcelona de SEL junto a Joan Herrera y Joan Coscubiela en el Casinet d'Hostafrancs del barrio de Sants. Lo transcribió y tradujo para *SinPermiso* Ernest Urtasun Domènech. Publicado en *Sin Permiso* el 13 de noviembre de 2011 [puede consultarse en http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=4561].

618. Joaquín Araújo: *Árbol,* Gadir, Madrid, 2011, p. 26.

619. Epitafio de Sícilo, año 1 d.C. aproximadamente. Se trata de la composición musical más antigua que se conoce en Occidente, conservada en una columna funeraria cerca de Éfeso que Sícilo dedicó a Euterpe, probablemente su esposa.

620. José María Gómez Valero: *Los augurios,* Icaria, Barcelona, 2011, p. 31.

621. Antonio Martínez Sarrión: *Escaramuzas (dietario 2000-2010),* Alfaguara, Madrid, 2011, p. 174.

622. Quizá no resulte tan paradójico, sin embargo, si pensamos —como el filósofo francés Christian Godin— que nuestra civilización está marcada por el odio a la naturaleza. Véase su notable ensayo *La haine de la nature,* Champ Vallon, Seyssel, 2012.

623. Harald Welzer: *Guerras climáticas. Por qué mataremos (y nos matarán) en el siglo XXI,* Katz, Buenos Aires/Madrid, 2010, p. 236.

624. Tucídides: *Historia de la guerra del Peloponeso* (ed. de Francisco Romero Cruz), Cátedra, Madrid, 2004, p. 480.

625. Tucídides, *op. cit.,* p. 488. Nunca se insistirá lo suficiente en la radical ambivalencia de lo humano… Atenas inventó la democracia —reformas de Clístenes hacia el 510 AEC—, fundó la primera sociedad democrática de la historia; al mismo tiempo fue una sociedad machista, esclavista, militarista e imperialista. Lo bueno y lo malo iban de la mano…

626. En una anotación del *Zibaldone* del 22 de abril de 1826, Leopardi argumentó, a partir de una reflexión sobre el daño y el sufrimiento que hallamos bajo la grata apariencia superficial de un bello jardín, que "esta vida es triste e infeliz y cada jardín es como un vasto hospital; más deplorable que un cementerio. Si estos seres [las plantas e insectos del jardín] sienten, o mejor dicho sintiesen, seguramente juzgarían que el no ser sería mejor que ser o existir" *(Mi vida sin esperanza,* Renacimiento, Sevilla, 2009, p. 159). El 17 de enero de 1826 había anotado el poeta: "¿Qué es la vida? El viaje de un cojo y enfermo que con una gravosísima carga a la espalda, por montañas muy escarpadas y lugares sumamente hostiles, fatigosos y difíciles, con nieve, con hielo, con lluvia, con viento, bajo el ardiente sol, camina sin reposar nunca, día y noche, un espacio de muchas jornadas para llegar a un precipicio o un foso y en él inevitablemente caer" (*Zibaldone,* Gadir, Madrid, 2010, p. 44). En el tremendo "Diálogo de la Naturaleza y un islandés" de las *Operette morali* llega Leopardi a su concepción de la vida en este universo como "un perpetuo circuito de producción y de destrucción, unidas ambas entre sí de manera que cada una sirve continuamente a la otra" (*Diálogo de la moda y de la muerte* y otros diálogos, Taurus, Madrid, 2013, p. 49). Y probablemente el enunciado más demoledor lo contienen las líneas siguientes, escritas en abril de 1826 y que anteceden a la reflexión sobre el jardín antes citada: "Todo es mal. O sea, todo lo que existe es mal; que las cosas existan es un mal; cada una de las cosas existe con la finalidad del mal; la existencia es un mal y se ordena al mal; el fin del universo es el mal; el orden y el Estado, las leyes, la trayectoria natural del universo no son sino mal, ni están encaminados a nada que no sea el mal" (*Zibaldone,* 4174 [puede consultarse en http://it.wikisource.org/wiki/Pensieri_di_varia_filosofia_e_di_bella_letteratura/4174]).

627. Manuel Sacristán: *De la primavera de Praga al marxismo ecologista* (entrevistas recopiladas por Francisco Fernández Buey y Salvador López Arnal), Los Libros de la Catarata, Madrid, 2004, p.

182.

628. Como se sabe, la vía regia para tal reducción es que las mujeres logren pleno control sobre sus vidas, sus cuerpos y su capacidad reproductiva.

629. Tesis duodécima de las "Tesis de filosofía de la historia", por ejemplo en Walter Benjamin, *Discursos interrumpidos I* (edición de Jesús Aguirre), Taurus, Madrid, 1982, p. 186. Recordemos también el impresionante texto de la segunda tesis: "El pasado lleva consigo un índice temporal mediante el cual queda remitido a la redención. Existe una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra. Y como a cada generación que vivió antes que nosotros, nos ha sido dada una *débil* fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige derechos" (p. 178).

630. Günther Anders: "Reflexiones sobre la bomba H", en AA VV: *La soledad del hombre,* Monte Ávila Eds., Caracas, 1970, p. 234.

631. Entrevistados en *El Viejo Topo* acerca de *El naufragio del hombre,* su libro conjunto de 2010 Hiru, Hondarribia/Fuenterrabía, 2010, aclaran: "Cuando hablamos de 'hombre' no estamos pensando en una consistencia ontológica sino antropológica; en —por así decirlo— un conjunto de condiciones y un puñado de facultades que han tenido una vida histórica muy corta, que están a punto de 'naufragar' y sin las cuales es imposible siquiera representarse la supervivencia del *zoon politikon* (y casi ni de la especie humana). [...] Pienso en una razón finita, una imaginación finita y una memoria finita; en el tiempo narrativo; en la escritura; en las 'cosas' mismas, como materialización estable del pasado delante de los ojos; [...] pienso, en definitiva, en una 'estación' histórica, una tierra media o mesopotamia humana, apenas esbozada en sus potencialidades pero anclada en condiciones que parecían muy estables y seguras y que se están desmoronando a toda velocidad".

632. Recordemos que esta potencia se dispara precisamente con el Neolítico y la formación de los primeros Estados. Lewis Mumford argumentó que la "protomáquina" es precisamente la máquina social jerarquizada y centralizada que se forjó hace unos cinco mil años.

633. Fragmento XCVI en la edición de José Luis Gallero y Carlos Eugenio López: *Heráclito: fragmentos e interpretaciones,* Árdora, Madrid, 2009, p. 130.

634. I, 151.

635. Antonio Martínez Sarrión: *Escaramuzas (dietarios 2000-2010), op. cit.,* p. 69.

636. Juan Masiá: *El otro Oriente,* Sal Terrae, Santander, 2006, p. 227.

637. Lo sagrado, nos recordaba Pietro Barcellona, no tiene por qué confinarse dentro de los dogmas de ninguna religión, y representa el límite más allá del cual se detiene la manipulación humana, aquello de lo que no puede/debe disponerse mediante la técnica. "De la disolución de lo sagrado depende la tendencia a la negación del otro (no obstante la retórica del altruismo) y la negación del límite a la omnipotencia narcisista representado por el principio de realidad."

638. Una notable reflexión sobre nuestra propensión al autoengaño, desde las bases teóricas de la biología evolutiva, en Robert Trivers: *La insensatez de los necios. La lógica del engaño y el autoengaño en la vida humana,* Katz/Clave Intelectual, Madrid, 2013. El fundamento de la explicación es que, evolutivamente, nos autoengañamos para engañar mejor a los demás.

639. Se trataría de "ilustrar a la Ilustración", por ejemplo, con una psicología moral menos esquemática que la de las Luces dieciochescas, que tenga en cuenta los abismos de la psique humana evidenciados en la terrible historia del siglo XX (como lo hace Jonathan Glover en ese libro espléndido que es *Humanidad e inhumanidad,* Cátedra, Madrid, 2001); o también recordando esas "Ilustraciones olvidadas" que encarnaron las feministas o los defensores de los animales del siglo XVIII (como hace Alicia Puleo en su indispensable *Ecofeminismo,* Cátedra, Madrid, 2011).

640. Pietro Barcellona: "Del individualismo de masas a la creación histórico-social" (entrevista con Mariano Maresca, 1996); reproducida en mientrastanto.org, 25 de septiembre de 2013 [puede consultarse en http://www.mientrastanto.org/boletin-117/ensayo/del-individualismo-de-masas-a-la-

creacion-historico-social]. En este texto Barcellona precisa: “Responder socialmente al sufrimiento es un error de gramática. El sufrimiento humano puede ser ‘representado’, como hicieron los trágicos griegos, y ser un hecho socialmente visible, pero no es tarea de la sociedad eliminar el sufrimiento, porque sería como eliminar un aspecto de la vida. El hombre tiene ‘derecho’ a su propio sufrimiento, pero no tiene derecho a que la sociedad le añada una sobrecarga. Tiene derecho porque la experiencia fundamental del hombre es el luto, la separación de la madre, de los progenitores, de la familia; este sufrimiento es el que nos hace ser lo que somos. Por tanto, no debemos pensar en una sociedad que produzca la felicidad. Esto es una fantasía absurda. Pero la sociedad no debe acrecentar el sufrimiento y debe permitir a cada uno elaborarlo en las relaciones interpersonales, porque esa es la única sede en la que se puede elaborar el sufrimiento: la relación consigo mismo y con los otros. El sufrimiento no puede identificarse con la necesidad económica, sino con la pérdida de sentido”.

641. Manuel Sacristán, conferencia “Reflexión sobre una política socialista de la ciencia” (impartida en Barcelona el 17 de mayo de 1979), en *Seis conferencias sobre la tradición marxista y los nuevos problemas, op. cit.*, p. 66.

642. Véase Jorge Riechmann: “Hacia una teoría de la racionalidad ecológica”, capítulo 2 de *La habitación de Pascal*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2009. Allí puede leerse: los sistemas naturales son *sistemas autoorganizados*: el desarrollo del sistema no está del todo predeterminado, sino que se produce adaptándose a su medio. Por eso hablamos de *sistemas complejos adaptativos*, cuyas principales características son la estabilidad o “resiliencia” (capacidad de mantener sus funciones frente a impactos exteriores), la heterogeneidad, la no linealidad, la jerarquía y los flujos entre los componentes.

643. La conexión de (casi) todo con (casi) todo en que insiste la ciencia ecológica moderna no deja de tener su paralelismo con la noción tradicional budista de *karma*. Señala Juan Masiá, en un comentario acerca de la “segunda noble verdad” del budismo: “Nos toca alguna parte a cada uno en la acumulación de sufrimiento que hay en el mundo. Las causas del sufrimiento se acumulan, y todos tenemos parte en ello. Todo el mal del mundo conecta de algún modo con las raíces del mal en cada persona. […] No debemos olvidar la íntima conexión de todo con todo. El budismo ha formulado esta realidad mediante la llamada cadena de causalidad (*karma*). *Karma* remite a la repercusión de todo en todo. Esta originación y dependencia mutua de todas las cosas interrelacionadas da lugar al mundo pasajero y efímero (*samsara*), en el que predomina el sufrimiento (*dukkha*)” (Juan Masiá: *El otro Oriente, op. cit.*, p. 78).

644. Vale la pena recordar aquel librito de Konrad Lorenz titulado *Los ocho pecados mortales de la humanidad civilizada*, reeditados por RBA en 2011 (el original alemán es de 1973). Una edición virtual en http://www.laeditorialvirtual.com.ar/Pages/Lorenz/Lorenz_OchoPecadosMortales.htm#_Toc798594

645. Paco Puche: “Por qué cooperamos y por qué no cooperamos”, publicado en *Rebelión*, febrero de 2013, p. 8 [puede consultarse en http://www.rebelion.org/docs/163325.pdf].

646. Mi amigo Paco Puche despacha este asunto con la observación de que “aunque el organismo que sirve de alimento pierde, desde el punto de vista de la población contribuye a prevenir la sobrepoblación de la presa, con lo que mejora la calidad de vida del conjunto” (“Por qué cooperamos y por qué no cooperamos”, *op. cit.*, p. 4). En fin: desde el punto de vista de la criatura devorada, no parece que eso represente ningún consuelo, suponiendo que estuviéramos hablando de seres devorados capaces de recibir consuelo y resignarse… Solo una observación aquí: en la naturaleza, el predominio de la cooperación o la competición muchas veces *depende del tiempo.* Si hablamos de ecosistemas, la competición predomina en estadios iniciales de la sucesión ecológica (ecosistemas jóvenes o rejuvenecidos); en cambio la cooperación predomina en los ecosistemas maduros. En cualquier caso, el referido artículo de Puche despliega un vigoroso alegato sobre el

papel preponderante de la simbiosis y la cooperación en los fenómenos vitales.

647. Parece que arrecia en muchos sectores, y también de izquierda por cierto, el pensamiento antidarwinista… Pero renunciar a la inteligibilidad que nos proporciona la ciencia contrastada (abierta a revisión y perfeccionamiento, claro está, sobre trasfondo falibilista) es como dispararnos un tiro en el pie. El darwinismo (en sentido amplio, claro: el de una tradición científica con casi dos siglos de andadura, algunas de cuyas piezas centrales —la genética mendeliana, por ejemplo— no se formulan sino bastante después del trabajo del propio Darwin), el darwinismo, decía, es una pieza básica para nuestra intelección del mundo. Situarse dentro de esa tradición, en el siglo XXI, no implica desconocer los aportes de Kropotkin o minusvalorar a la gran Lynn Margulis, y las rectificaciones de esa tradición que entrañan. Por supuesto que las teorías científicas son también construcciones culturales, y por lo mismo entreveradas con elementos históricos, ideológicos, etc.: no hay "teoría pura" (salvo en ciencias formales, si se quiere). El "contexto de descubrimiento" de una teoría (la influencia de Malthus sobre Darwin, pongamos por caso) es distinto de su "contexto de justificación": uno puede llegar a buenos resultados por malos caminos. Incluso si el darwinismo funcionara como sostén ideológico del capitalismo neoliberal, la primera pregunta tendría que ser por su valor de verdad, no por los réditos políticos que pudiera proporcionar. Y la creencia en una finalidad positiva de la evolución puede resultar consoladora (igual que la creencia en un Ser Supremo que vela precisamente por mí, para otra gente), pero creo que deberíamos descartarla —en compañía de Demócrito, Epicuro y Lucecio, si es que nos da reparos juntarnos con Darwin—… La moral surge de la interacción social en grupos pequeños, sobre la base de las disposiciones protomorales (empatía y simpatía sobre todo, pero no solamente) y las capacidades cognitivas de que nos ha dotado la evolución biológica. El darwinismo —el que podemos defender en el siglo XXI— no dice que seamos crueles ni egoístas por naturaleza (aunque lo afirmara el "bulldog de Darwin" Huxley, a quien podemos dejar bien tranquilo en su tumba del siglo XIX). Dice más bien que somos (en cuanto mamíferos sociales) empáticos por naturaleza (me remito a Frans de Waal y su *Edad de la empatía*, entre otros títulos); dice que la naturaleza humana es ambigua, con generosidad y egoísmo luchando en el pecho de cada uno, de cada una; y sabe, claro, que diversos órdenes sociales pueden alimentar disposiciones morales diversas... Amigos y amigas, el problema no está en Darwin, en su intelección básica de *herencia (o descendencia) con modificación* (y en cualquier caso con respecto a las teorías científicas lo que importa es su valor de verdad, no que sus consecuencias resulten más o menos agradables), sino en el funcionamiento del capitalismo.

648. Cabe pensar que dominación, xenofobia y *hybris* son los tres grandes asuntos ético-políticos, los tres principales males morales, las tres enormes cuestiones a las que llevan milenios intentando responder adecuadamente los simios averiados que somos… El principio ético *autolimitarme para dejar existir al otro*, sobre el que basé mi "pentalogía de la autocontención" (cinco volúmenes en Libros de la Catarata, a partir de *Un mundo vulnerable* en 2000), sintetiza una respuesta en positivo frente a aquellos tres principales males morales.

649. Citado en *Prometeos* de Gregorio Luri Medrano, Trotta, Madrid, 2001, p. 40.

650. Jerry Mander: *En ausencia de lo sagrado*, Olañeta, Palma de Mallorca, 1996; Jared Diamond: *El mundo hasta ayer. ¿Qué podemos aprender de las sociedades tradicionales?*, Debate, Barcelona, 2013.

651. Comenzando porque la Tierra, en el modo de vida de los cazadores-recolectores, apenas podría sustentar ni al 1% de la enorme población humana actual… Y siguiendo porque, para volver a aquel estadio cultural, tendríamos que olvidar la mayor parte de nuestros conocimientos y "desinventar" la mayor parte de nuestras técnicas.

652. Claude Lévi-Strauss: *The View From Afar*, The University of Chicago Press, 1992, p. 14. (Se trata de una selección de ensayos que el antropólogo francés escribió a lo largo de más de cuarenta años; la cita pertenece a "Race and culture". El libro original se tituló en francés *Le regard éloigné*, Plon,

París, 1983.)

653. Su famosa oración *De hominis dignitate* serviría como epítome del prometeísmo de la Edad Moderna… De aquí arranca, como suele enseñar Tomás Pollán, la "enérgica antropología filosófica de nuestra Modernidad voluntarista" (lección en la Facultad de Filosofía y Letras de la UAM, 10 de febrero de 2011).

654. A veces se habla de *ética humanista* para designar un *ethos* de narcisismo antropocéntrico y dominación sobre la naturaleza, por ejemplo en el siguiente texto de Vicente Manzano: "La ética humanista considera el planeta que habitamos, incluyendo todos los seres vivos no humanos, como instrumentos puestos a disposición de un mismo objetivo: la convivencia feliz de las personas. Esta concepción ha evolucionado hasta la ética planetaria (por ejemplo en Leonardo Boff), que considera que el cuidado del planeta es un fin en sí mismo y no un instrumento" (Vicente Manzano: "Comportamiento de consumo y decrecimiento sostenible", ponencia en el Encuentro de Primavera de CiMA, Madrid, 31 de marzo y 1 de abril de 2006). Creo que sería mejor hablar de *antropocentrismo excluyente* en este caso, antes de ética humanista.

655. Manuel Sacristán: *M.A.R.X. (Máximas, aforismos y reflexiones con algunas variables libres*) (ed. de Salvador López Arnal), Libros de El Viejo Topo, Barcelona, 2003, pp. 472, 342 y 358.

656. Robert Trivers: *La insensatez de los necios. La lógica del engaño y el autoengaño en la vida humana, op. cit.*, pp. 39-40. Otra forma de pensamiento mágico fue identificada por Sigmund Freud como la *omnipotencia de las ideas* característica de las neurosis. En el capítulo 3 de *Tótem y tabú* ("Animismo, magia y omnipotencia de las ideas") escribe el fundador del psicoanálisis: "El principio que rige la magia, o sea la técnica del modo de pensamiento animista, es la de la omnipotencia de las ideas... Debo esta expresión, 'omnipotencia de las ideas', a un enfermo muy inteligente que sufría de representaciones obsesivas y que, una vez curado gracias al psicoanálisis, dio pruebas de clara inteligencia y buen sentido. Él forjó esta expresión para explicar todos esos fenómenos singulares e inquietantes que parecían perseguirlo a él y a todos los que sufren del mismo mal. Le bastaba pensar en una persona para encontrarla de inmediato, como si la hubiera invocado. ¿Pedía algún día noticias de alguna persona que había perdido de vista desde un tiempo antes? Era para enterarse de que había muerto, de manera que podía creer que esa persona se había relacionado telepáticamente con su atención. […] Todos los enfermos obsesivos son supersticiosos, y casi siempre en contra de sus propias convicciones. La persistencia de la omnipotencia de las ideas se nos aparece con la mayor nitidez en la neurosis obsesiva; las consecuencias de esta manera de pensar primitiva están, en este caso, más próximas a la conciencia. No obstante, debemos cuidarnos de ver en la omnipotencia de las ideas el carácter distintivo de esta neurosis, pues el examen analítico descubre las mismas características en todas las otras. Sea cual fuere la neurosis de que se trata, lo que la determina en sus síntomas no es la realidad de los hechos vividos, sino la del mundo del pensamiento. Los neuróticos viven en un mundo particular donde solo se cotizan (para emplear una expresión de la que ya me he servido en otra parte) 'los valores neuróticos', es decir que los neuróticos solo le atribuyen eficacia a lo que es intensamente pensado, afectivamente representado, sin preocuparse de saber si lo que de este modo se piensa y se representa está de acuerdo o no con la realidad exterior".

657. Iona Heath: *Ayudar a morir*, Katz, Madrid, 2008, p. 24.

658. Heath, *op. cit.*, p. 25.

659. Jenny Moix: "¿Controlamos nuestras vidas?", *El País Semanal*, 13 de noviembre de 2011.

660. Nassim Nicholas Taleb: *El Cisne Negro*, Paidós, Barcelona, 2008, pp. 208 y 211.

661. Un buen ejemplo lo proporciona el proyecto FuturICT de la Comisión Europea. "La posibilidad de adelantar todo tipo de eventos sociales, políticos, medioambientales e incluso económicos es el reto que se plantean en la iniciativa FuturICT. Esto es, aplicar todo el potencial de la supercomputación y el manejo de cantidades monumentales de datos e información a las ciencias

sociales, del mismo modo que otro proyecto rival, Future of Medicine, lo quiere aplicar a la salud y el tratamiento de las enfermedades. 'Es hora de revelar los procesos y las leyes ocultas que transforman las sociedades a través de un trabajo conjunto, y un esfuerzo multidisciplinar a gran escala', aseguraba a *Público* el líder del proyecto, Dirk Helbing, del Instituto Suizo de Tecnología, tras la presentación de su propuesta a principios de año. Según sus cálculos, cuando el proyecto se ponga en marcha estarán realizando la mayor recopilación de conocimiento jamás emprendida. Con una intención: procesar todos los datos para desentrañar la complejidad de las relaciones humanas que gobiernan el mundo, entenderlas, analizarlas y adelantarse a ellas. Según los responsables, serán capaces de evitar escenarios negativos para la sociedad porque tendrán desmenuzados los mecanismos que están detrás de desastres financieros, crisis medioambientales y pandemias" (Javier Salas: "Ciencia mayúscula", *Público,* 8 de diciembre de 2011).

662. Gregory Bateson: *Pasos hacia una ecología de la mente,* Carlos Lohlé/Planeta Argentina, Buenos Aires, 1991, p. 468.

663. José Jiménez Lozano: *Fray Luis de León,* Omega, Barcelona, 2001, pp. 22 y 24.

664. Jiménez Lozano: *Fray Luis de León, op. cit.*, p. 156.

665. Por lo demás, frente a la territorialidad un punto xenófoba de los primos chimpancés tenemos la mucho más atractiva sensual hospitalidad de los primos bonobos, parientes evolutivos aún más cercanos a nosotros, y simios igualitarios que desactivan tensiones y conflictos por medio del contacto sexual, dentro de un orden social feminista donde las hembras son dominantes. Uno de los primatólogos más ilustres del mundo, el holandés Frans de Waal, escribe: "Yo estaba profundamente familiarizado con la conducta de los chimpancés y la había interpretado en términos bastante maquiavélicos en el libro *La política de los chimpancés.* Ahora [con los bonobos] tenía ante mí un cuadro más parecido a Rousseau, o quizá debería decir una versión simiesca del *Kamasutra*" (Frans de Waal, "Los bonobos y las hojas de ficus. Primates hippies en un paisaje puritano", capítulo 3 de *El simio y el aprendiz de sushi,* Paidós, Barcelona, 2002).

666. Señala Antonio Campillo que "si consideramos el daño [que pueden sufrir los seres] desde el punto de vista de las *causas* o *agentes* que lo provocan, entonces hemos de establecer una […] distinción entre tres tipos de violencia: la causada por los seres y fenómenos físicos, a la que llamaré *fuerza*; la causada por los animales en general, a la que llamaré *agresividad*; y la causada exclusivamente por los humanos, a la que llamaré *crueldad*. En la violencia humana hay un rasgo suplementario y distintivo que no puede ser reducido ni a la mera *fuerza física* ni a la mera *agresividad biológica*, y ese rasgo diferencial es la *crueldad moral*. La *crueldad* es esa clase de "daño" que solo los seres humanos somos capaces de causar a otros e incluso a nosotros mismos. […] No podemos explicar la violencia humana a partir de la agresividad animal, y menos aún justificarla por su supuesta funcionalidad biológica, porque la violencia cometida por los humanos es inseparable de la libertad, de esa precaria y 'milagrosa' capacidad que, como dice Hannah Arendt, nos permite iniciar una serie de acciones no previsible de antemano" (Antonio Campillo: "Diez tesis sobre la violencia", *Eikasía,* julio de 2013, p. 65). Las consideraciones que siguen se refieren al tercer tipo de violencia que distingue Campillo.

667. El proceso de civilización, suguere Zygmunt Bauman, podría pensarse como "la prolongada y tal vez interminable marcha hacia un modo de estar-en-el-mundo que sea más hospitalario y menos peligroso" (Zygmunt Bauman y Gustavo Dessal: *El retorno del péndulo. Sobre psicoanálisis y el futuro del mundo líquido*, FCE, Madrid/Buenos Aires, 2014, p. 18).

668. Alessandro Baricco: "Otra belleza", *Babelia,* 30 de octubre de 2004. Recomiendo la lectura de este ensayo en su integridad.

669. Sugiere Antonio Campillo que "*solo mediante la conjunción de justicia y perdón es posible interrumpir la espiral de la violencia*. Solo de este modo es posible desprenderse del daño padecido y no responder a la violencia con violencia. Hay sociedades que se han visto sometidas a formas

extremas de violencia (guerras civiles, dictaduras militares, regímenes de segregación racial, secuestros y matanzas por parte de grupos armados, etc.), y que sin embargo han sido capaces de poner en marcha 'políticas del perdón', como las ha llamado Sandrine Lefranc, basadas en la combinación de justicia y perdón, reparación y reconciliación. A estos procesos se les ha dado el nombre de 'justicia transicional', precisamente porque pretenden transitar de la violencia a la justicia" (Antonio Campillo: "Diez tesis sobre la violencia", *op. cit.*, p. 73).

670. No me parece inadecuada la sintética contraposición del "fuerte frente al débil", pero naturalmente ello no significa ninguna complacencia en el ideologema de las mujeres como "sexo débil" —en bastantes sentidos serían más bien el "sexo fuerte" frente a los varones—: es una manera breve y pregnante de señalar que bajo el patriarcado se hallan estructuralmente desfavorecidas. Análogamente respecto a los seres vivos no humanos: en un sentido muy obvio, las bacterias son seres vivos mucho más fuertes que los humanos…

671. Un libro esencial aquí es la *Breve historia del progreso* de Ronald Wright (Tendencias, 2006).

672. Carl Amery: *Auschwitz, ¿comienza el siglo XXI? Hitler como precursor*, Turner/FCE, Madrid, 2002, p. 121.

673. Frans de Waal: *Bien natural. Los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*, Herder, Barcelona, 1997, pp. 15 y ss.

674. Los empleados del hogar atienden al 10% de estos ancianos, y los servicios sociales, al 4%. Los datos proceden de una encuesta del Instituto Nacional de Estadística realizada en 1999, con 218.000 entrevistas en casi 80.000 hogares, hecha pública en junio de 2002 [puede consultarse la página web del INE: www.ine.es].

675. Véase Ernst Tugendhat: *Egocentricidad y mística*, Gedisa, Barcelona, 2004.

676. Véase Mónica Cavallé: *La sabiduría de la no-dualidad*, Kairós, Barcelona, 2008.

677. Para una sugestiva versión contemporánea de un *realismo no metafísico*, véase Hilary Putnam: *Las mil caras del realismo*, Paidós, Barcelona, 1994.

678. "Llamamos *intencionalidad ética* a la intencionalidad de la 'vida buena' con y para otro en instituciones justas" (Paul Ricoeur: *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996, p. 176. Cf. también Juan Masiá: *El animal vulnerable*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1997, pp. 222 y ss).

679. Lo argumenté en Jorge Riechmann: "Vivamos bien", introducción a *¿Cómo vivir? Acerca de la vida buena*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2011.

680. Aquí me cabe remitir a mi ppt "Teoría de sistemas y pensamiento complejo", colgado el blog "Tratar de comprender, tratar de ayudar" (pestaña "Docencia en la UAM") [puede consultarse en http://tratarde.org/docencia-en-la-uam].

681. Puede consultarse en http://textosmonasticos.files.wordpress.com/2010/01/tiroconarco.pdf. Véase también Andrés Sánchez Robayna: "Meditación sobre el arquero", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 734, Madrid, agosto de 2011.

682. Peter Harvey: *El budismo*, Cambridge University Press, 1998, p. 317.

683. Gregory Bateson: *Pasos hacia una ecología de la mente*, Carlos Lohlé/Planeta Argentina, Buenos Aires, 1991, p. 468.

684. Bateson: *Pasos hacia una ecología de la mente, op. cit.*, p. 469.

Document Outline

- Capítulo 1. La revolución (ecosocialista y ecofeminista) tendríamos que haberla hecho ayer1
- Capítulo 2. Acerca de la igualdad en la era de la crisis ecológico-social108
- Capítulo 3. De una cultura de la ‘hybris’ a una cultura de la autocontención198
- Capítulo 4. ¿Rascarse con las propias uñas? Razones para desconfiar del individualismo340
- Capítulo 5. Un café, una tostada y ¿una propina? (sobre la transformación del yo, o conversión, que necesitamos)492
- Capítulo 6. Tiempo de duelo y de lucha (capítulo escrito junto con María González Reyes)555
- Capítulo 7. Sabidurías ecológicas612
- Notas